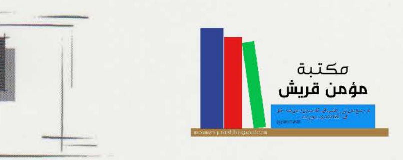
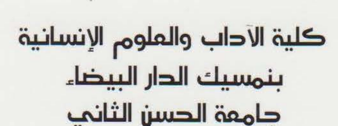






مركز
دراسات الوحدة العربية

كلية الآداب والعلوم الإنسانية
بنمسيك الدار البيضاء
جامعة الحسن الثاني

ناصيف نصّار

من الاستقلال الفلسفي إلى فلسفة الحضور

أنطوان سيف
عبد الإله بلقزيز
عبد اللطيف فتح الدين
عبد المجيد الجهاد

محمد رزيق
محمد سبيلا
محمد الشيخ

محمد المصباحي
محمد نور الدين أفاية
ناصيف نصار
نبيل فازيو

تحرير وتقديم
عبد الإله بلقزيز

ناصيف نصّار

- (١٩٤٠) ولد في بلدة نابيه، قضاء المتن الشمالي (لبنان).
- (١٩٦٢) حائز إجازة تعليمية في الفلسفة والعلوم الاجتماعية، الجامعة اللبنانية، حصل على منحة للتخصص في الجامعات الفرنسية في حقل الفلسفة.
- (١٩٦٧) حائز دكتوراه دولة في الآداب، جامعة باريس (السوربون).
- (بين عامي ١٩٦٧ و٢٠٠٥) كان أستاذاً مساعداً وأستاذاً في كلية التربية، وفي كلية الآداب، الجامعة اللبنانية، ترأس في هذه الفترة، مرات عديدة، قسم الفلسفة، وعمل على إصلاح المناهج التعليمية فيه.
- (١٩٧٨) عمل بصفة أستاذ زائر في جامعة لوفان في بلجيكا.
- شارك في العديد من الندوات العلميّة والفلسفية في لبنان والبلدان العربية وأوروبا وأمريكا.
- (١٩٨٥) شارك في تأسيس الجمعية اللبنانية لحقوق الإنسان.
- (١٩٨٧) شارك في تأسيس الجمعية الفلسفية العربية في عمّان، وشغل منصب نائب الرئيس فيها بين عامي ١٩٨٢ و١٩٩٢، وأعيد انتخابه لهذا المنصب عام ١٩٩٨.
- (١٩٩٣) عُيِّن عميداً لكلية الآداب والعلوم الإنسانية في الجامعة اللبنانية وبقي في منصبه حتى عام ١٩٩٧.
- (٢٠٠١) عُيّن عميداً لمعهد العلوم الاجتماعية في الجامعة اللبنانية حتى استقالته عام ٢٠٠٣.
- (٢٠٠٣) شارك في تأسيس المؤسسة العربية للتحديث الفكري في جنيف.
- (٢٠١٢) عُيِّن عضواً في المجلس الأكاديمي للمجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون (بيت الحكمة).

ناصيف نصّار

من الاستقلال الفلسفي إلى فلسفة الحضور

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد مركز دراسات الوحدة العربية

ناصيف نصّار: من الاستقلال الفلسفي إلى فلسفة الحضور/ أنطوان سيف... [وآخ.]؛ تحرير وتقديم عبد الإله بلقزيز.

٣٤٩ ص.

ببليوغرافية: ص ٣٢٣ ـ ٣٣٥.

يشتمل على فهرس.

ISBN 978-9953-82-687-5

١. الفلسفة. ٢. الإيديولوجية. ٣. الوجودية. ٤. فلسفة التاريخ

٥. نصّار، ناصيف. أ. العنوان. ب. سيف، أنطوان.

ج. بلقزيز، عبد الإله (محرّر) د. جامعة الحسن الثاني ـ بنمسيك ـ الدار البيضاء، كلية الآداب والعلوم الإنسانية ـ شعبة الفلسفة.

181.9

العنوان بالإنكليزية

Nassif Nassar

From Philosophical Independence to Philosophical Presence

(Discussion Seminar)

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص.ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣

الحمراء ـ بيروت ٢٠٣٤ ٢٤٠٧ ـ لبنان

تلفون: ٧٥٠٠٨٤ ـ ٧٥٠٠٨٥ ـ ٧٥٠٠٨٦ ـ ٧٥٠٠٨٧ (٩٦١١+)

برقياً: «مرعربي» ـ بيروت

فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (٩٦١١+)

email: info@caus.org.lb

Web Site: <http://www.caus.org.lb>

الطبعة الأولى

بيروت، تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠١٤

المحتويات

مقدمة

يجمع هذا الكتاب بحوث الندوة الفكرية التي نظّمتها شعبة الفلسفة، في كلية الآداب والعلوم الإنسانية ـ بنمسيك: الدار البيضاء (جامعة الحسن الثاني) في رحاب «فضاء عبد الله العروي» بتاريخ ١٨ ـ ٢٠ شباط/ فبراير ٢٠١٤. وقد أثبتنا، في صدر الكتاب، نصّ الدرس الافتتاحي، الذي ألقاه المحتَفَى به، الباحث والمفكر اللبناني والعربي الكبير د. ناصيف نصّار، الذي تكرَّستِ الندوةُ لتكريمه في سياق الندوات العلمية التي نظمتها الشعبة، في الأعوام الماضية، لدراسة الأعمال الفكرية لباحثين من المغرب والوطن العربي (عبد الله العروي، محمد عابد الجابري، علي أومليل، محمد أركون، محمد سبيلا، هشام جعيط)، نُشِرت بحوثها في كتب(*).

وقد صُمِّمت هذه الندوة، مثل سابقاتها، بحيث تتناول أوراقُها مختلف المسائل الفكرية التي اشتغل عليها د. ناصيف نصّار، منذ ما يزيد على خمسة وأربعين عاماً من التفكير فيها والتأليف، في سعْيٍ منّا إلى تحقيق بعض الإحاطة الجزئية بالجغرافيا الفكرية الفسيحة لهذا الفيلسوف، ومحاولةً تقديم فكره تقديماً تحليلياً نقدياً لطلّاب قسم الفلسفة، وللجمهور القارئ بعد نشر الكتاب. ولقد نكون قصّرنا في هذه الإحاطة

(*) نشرت كلية الآداب والعلوم الإنسانية ـ بنمسيك (الدار البيضاء) الكتب الثلاثة عن عبد الله العروي ومحمد عابد الجابري ومحمد سبيلا، ونشر مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت) الكتابين عن عليّ أومليل وهشام جعيط، فيما نشر منتدى المعارف (بيروت) ندوة محمد أركون.

بعدم طرق هموم وأسئلةٍ شغلت الرجل طويلاً، ووَضَع فيها تآليف ـ من قبيل موضوعات العلمانية، ونقد المجتمع الطائفي، والتربية وسواها ـ لكن ذلك ما كان مقصوداً، وإنما ظروف إعداد الندوة، واعتذار باحثَيْن من لبنان وباحث من المغرب، فرض هذه الثغرة في برنامج الندوة التي ما كان ممكناً لنا تأجيلُها ثانيةً (بعد تأجيلٍ أوَّلٍ رحَّلها ترحيلاً من خريف العام ٢٠١٣ إلى شتاء العام الموالي).

على أن المسائل التي تناولتها الأوراق العشر لهذه الندوة ليست بالقليلة ولا بالأدنى أهمية، حتى لا نقول إنها أمهات المسائل في مشروعه الفكري؛ الاستقلال الفلسفي، الأيديولوجيا، الحرية، الذات، الوجود الإنساني والاجتماعي، التسامح، العقل الفلسفي في الإسلام، الخلدونية، الدولة والسلطة، السلطة والدين، مفهوم الأمَّة في التراث الإسلامي والفكر العربي المعاصر... الخ. وهذه مسائل وموضوعات كتب فيها د. نصّار، وبعضُها استأنف الكتابة فيه ثانيةً (الأيديولوجيا، العقل، ابن خلدون، الأمّة...)، واضعاً ـ تحت تصرّف قرّائه ـ مادةً فكرية غنية يجتمع في تكوينها النَّفَس الفلسفي، والبناء المنهجي الصارم، واللغة السلسة الجامعة بين التأصيل المفاهيمي وطراوة التعبير، والتحليل النقدي المسكون بالنزعة التاريخية، وحسن اختيار موضوعات (Themes) الكتابة، ناهيك بالانهمام الصادق بقضايا المجتمع والمستقبل، وفي جملتها أهداف التقدم والنهضة والحداثة.

ولم يكن صدفةً أن نختار، في شعبة الفلسفة وكلّيتنا، فكرَ ناصيف نصَّار موضوعَ ندوةٍ ودرس، وصاحبَه موضعَ تكريمٍ علمي؛ فإلى أن الرجلَ، اليوم، من كبار الفلاسفة في بلادنا العربية، وخارجِها، فهو أستاذ لنا جميعاً؛ تعلّمنا منه كثيراً، وكنّا ضيوفاً على مائدته الفكرية، وشدَّنا إلى كتاباته الإعجابُ بطرائقه في تناوُل ما يتناوله من موضوعات ومسائل، وإصرارُه

الدائب على اقتحام مناطق محرَّمة، أو شبه محرَّمة، على البحث العلمي، أو ولوج مناطق اشتغل فيها السابقون والمجايلون، ولكن نصَّاراً دخلها معهم بعدَّةِ اشتغالٍ معرفيّ جديدة. وما كان يَسَعُنا، في برنامج ندْواتنا العلمية، أن نتجاهل هذه المساهمة الفذّة والمميّزَة لعالمٍ قدير، واسعِ الاطلاع، غزيرِ الإنتاج، شديدِ التواضع كسائر أترابه من العلماء الكبار، فكانت الندوةُ عنه عنواناً للاعتراف بجميل ما أسداهُ خدمةً للثقافة والفكر في الوطن العربي، وللبحث العلمي في كلّ مكان.

عبد الإله بلقزيز

بيروت، ٣٠ آب/ أغسطس ٢٠١٤

المشاركون

أنطوان سيف	أستاذ الفلسفة في الجامعة اللبنانية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية.
عبد الإله بلقزيز	مفكر عربي من المغرب، وأستاذ الفلسفة، جامعة الحسن الثاني ـ المغرب.
عبد اللطيف فتح الدين	رئيس شعبة الفلسفة في كلية بنمسيك، جامعة الحسن الثاني ـ الدار البيضاء.
عبد المجيد الجهاد	أستاذ علم الاجتماع، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بنمسيك، جامعة الحسن الثاني، الدار البيضاء.
محمد رزيق	أستاذ باحث، قسم الفلسفة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الحسن الثاني ـ الدار البيضاء.
محمد سبيلا	أستاذ جامعي في جامعة محمد الخامس، الرباط ـ المغرب.
محمد الشيخ	أستاذ الفلسفة، جامعة الحسن الثاني، كلية الآداب والعلوم الإنسانية.

محمد المصباحي	أستاذ الفلسفة الإسلامية، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط.
محمد نور الدين أفاية	أستاذ في كلية الآداب، جامعة محمد الخامس، الرباط.
ناصيف نصار	أستاذ الفلسفة في الجامعة اللبنانية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية.
نبيل فازيو	أستاذ باحث في مجال الفلسفة السياسية والدراسات الاستشراقية ـ المغرب.

الفصل الأول

في ماهيّة الفلسفة وضرورتها

ناصيف نصار(*)

مقدمة

١ ـ القول في ماهية الفلسفة

القول في ماهية الفلسفة ملازم لخطابها وتاريخها. فهو إذاً قول فلسفي في الفلسفة، قول يسأل عن ماهيّة الفلسفة من داخل الفلسفة. فكيف يمكن ذلك؟ الجواب يفترض أن السؤال عن الماهية من اختصاص الفلسفة، بحيث يكون السؤال عن ماهية الفلسفة سؤالاً تطرحه الفلسفة على نفسها عن نفسها، على شاكلة السؤال عن ماهية أي ظاهرة من الظواهر في العالم. ولكن ألا يعني ذلك أن فلسفة الماهية هي ماهية الفلسفة؟ الاستنتاج صحيح؛ ولكنه لا يخلو من التباس، فلا بدّ من توضيحه بحيث يكون معناه أن فعل الفلسفة لا ينحصر في مسألة الماهية على العموم فقط، بل يعتبر هذه المسألة مدخلاً إلى البحث في مضمون كلّ ماهية، ومن بينها ماهية الفلسفة. إذا كان

(*) أستاذ الفلسفة في الجامعة اللبنانية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية.

ثمة ماهية للفلسفة، بموجب فلسفة الماهية على العموم، فما هي تلك الماهية على الخصوص؟ ما الفلسفة؟ ولماذا الفلسفة؟ وأين نحن من الفلسفة؟ هذه أسئلة كانت ولا تزال جوهريّة من أجل التفلسف: وفي الحقيقة، يكفينا من فلسفة الماهية قولها بوجود عناصر تكوينية ثابتة مميّزة للظواهر بعضها من بعضها الآخر حتى نشرع في البحث عن ماهية الفلسفة من دون أي ادّعاء مسبق حول نوعيّة عناصرها، ومدى ثباتها عبر العصور والممارسات المختلفة. وهذا يعني أن القول في ماهيّة الفلسفة يفترض إمكان القول في الماهية ويحكم القول الفلسفي في جميع الظواهر على أنواعها.

٢ ـ خصوصيّة القول في ماهيّة الفلسفة

تظهر خصوصية القول في ماهية الفلسفة، بمزيد من الوضوح، بمقارنته بالقول في ماهية الدين، والقول في ماهية العلم، والقول في ماهية الفن. فلا شكّ في أن الوعي الديني ينطوي على شعور ما بماهية الدين؛ ولكنه لا يهتمّ فعلياً بالبحث في ماهية الدين بقدر ما يهتمّ بتحقيق الدين وبسط مضامينه ومستلزماته في حياة الناس، أفراداً وجماعات. ينتقل الوعي الديني من الشعور بماهية الدين إلى التفكير مليّاً في ماهية الدين إذا تسرّب إليه السؤال النظري العام عن ماهية الدين، وهو سؤال فلسفي بامتياز. ومن هنا، فإن الثقافة التي لا تمتلك نتاجاً متيناً من فلسفة الدين لا تستطيع أن تتعاطى مع ماهيّة الدين، وعلاقاته مع أنشطة الإنسان المتعدّدة بطريقة عقلانيّة ونقديّة عادلة. وكذلك العلم؛ إذ إنه لا يأبه بالبحث في ماهيته بقدر ما يسعى إلى مراكمة إنجازاته، ملتفتاً إلى مسألة ماهيته كلّما صادف تقدّمه تساؤلات أو اعتراضات منهجيّة أو تفسيريّة أو تطبيقيّة طارئة. غير أن العلاقة بين العلم وفلسفة العلم تختلف اختلافاً كبيراً عن العلاقة بين الدين وفلسفة الدين، بسبب اشتراك العلم والفلسفة في العقلانيّة والشكّ

المنهجي؛ ولكن من دون أن ينفي هذا الاشتراك أن القول في ماهية العلم قول فلسفي، وليس قولاً علميّاً، ولو أنتجه الوعي العلمي نفسه، تماماً كما أن القول في ماهية الفن قول فلسفي، وليس قولاً فنّياً، ولو أنتجه الوعي الفني نفسه. والحقّ أن الفن لا يستدعي الفلسفة على النحو عينه الذي يعرفه العلم والدين، لأنه يتبع قيمة الجمال، في المقام الأول، وليس الحقيقة. ولذلك، فإن القول في ماهيته أقل التصاقاً بمشكلة المعرفة من القول في ماهية العلم وماهية الدين وماهية الفلسفة.

وعليه، فإن الفارق الحاسم بين القول في ماهية الفلسفة والقول في ماهيات العلم والفن والدين يكمن في مسألة المرجعيّة؛ ففي حين يحتاج القول في ماهية العلم، وماهية الدين، وماهية الفن، إلى مرجعية الفلسفة، لا يحتاج القول في ماهية الفلسفة إلى مرجعيّة أعلى من الفلسفة. أي أن الفلسفة هي المرجع للقول في ماهية الفلسفة. وليس في الأمر إشكال منطقي، لأن القول في ماهية الفلسفة، بعيداً عن التسلسل إلى ما لا نهاية، ليس سوى عبارة عن وعي الفلسفة بنفسها كموضوع لنفسها وهي تحقق نفسها.

الوعي الفلسفي يمتلك، في ذاته، القدرة على فهم ذاته، وقدرته على فهم ذاته هي نفسها قدرته على تحقيق ذاته. فإذا كان ثمة سرّ، أو ما يشبه السرّ، في انبثاق الوعي الفلسفي في تاريخ الفكر البشري، بوصفه نمطاً خاصّاً من الوعي والتفكير، فإن فهم هذا الوعي لنفسه، بعد انبثاقه، يجري بالتأمل في نفسه عبر تجلّياته وتحوّلاته المتعاقبة. من هنا، بحثه الدائم عن ذاته في مجرى التاريخ، تاريخ الفلسفة، وتاريخ الحضارة، وإمكان تعدّد الأقوال في ماهيّته. الأمر الذي يتيح لكلّ فيلسوف، أو لكلّ عصر من عصور الفلسفة، أن يسهم، بما هو وحيث هو، في بناء وإعادة بناء التصوّر المشترك عن ماهية الفلسفة.

٣ ـ راهنيّة القول في ماهيّة الفلسفة

النتيجة المباشرة لاستمرار السؤال عن ماهية الفلسفة وتجدّده هي أنه راهن اليوم كما كان راهناً في كلّ عصر مضى من عصور الفلسفة. ولعلّه أكثر راهنية اليوم مما كان عليه في العصور الماضية لشدّة ما عرفته الفلسفة، في الأزمنة الأخيرة، من توسّع وتفرّع وتخصّص وتشتّت وتضارب في التيار الواحد أحياناً، ولكثرة العقبات التي لا تزال، في ثقافتنا، منذ بدايات عصر النهضة إلى اليوم، تحول دون التعرّف الدقيق إلى أصالة الفكر الفلسفي أو دون الاعتراف بأهمية دوره وضرورة تنميته، أو دون تحديد الطرق الصحيحة للإبداع فيه، بحيث إنه يتوجّب علينا أن نستحضر ماهية الفلسفة، المستمرة من وراء استمرار السؤال عنها، برؤية جديدة، متجاوبة مع متطلبات عصرنا، يظهر فيها المفهوم العام للفلسفة متميّزاً من مفاهيم الدين والعلم والأيديولوجيا والأسطورة والطوبى والفن، ومتميّزاً أيضاً من مفهوم المهمّة أو الدور الذي يتعلّق بكيفيّة تحقيق الفلسفة لمقصدها العام بحسب خصوصيّات المجتمعات والثقافات في التاريخ.

ولذلك، ينبغي لنا، نحن الناطقين بالضاد، ألّا نتهاون في تحمّل مسؤوليتنا في مسألة راهنيّة السؤال عن ماهية الفلسفة. فالمسألة تعنينا لأسباب كثيرة، نتضافر لكي تدلّنا في المحصلة على كيف يمكننا أن نتجه في ممارسة الفلسفة. إذا كان للفلسفة ماهية تخصّها، فإن ممارستنا للفلسفة ـ إذا أردنا أن نتفلسف حقّاً ـ تقتضي الانتظام في مفهوم الفلسفة، وليس في مفهوم أي نمط من أنماط التفكير الأخرى، كما تقتضي أن نحدّد بأنفسنا المهمة المتوّلدة من وضعيتنا الحضاريّة الراهنة من أجل إعطاء الفلسفة حقّها وحضورها الفاعل في حياتنا ومصيرنا، ومصير البشريّة من

حولنا. وعلى هذا النحو، نستوعب ما يقوله هيغل من أن الفلسفة بنت زمانها، وما يضيفه ماركس من أن الفلاسفة لا ينبتون كالفطر؛ فالممارسة الفلسفية بنت زمانها من حيث إنها تحدّد مهمتها تجاوباً مع أسئلة عصرها وتحوّلاته العميقة؛ ولكنها، إذ تفعل ذلك، تحيل على ماهية كونيّة للفلسفة تجد نفسها مسوغة في إطارها.

المسألة تعنينا لأسباب كثيرة. وإذا أردنا تقريبها من إفهام الجمهور، على سبيل الاختصار والإشارة إلى بؤرة ملتهبة في هذه الأيام في معظم البلدان العربيّة، فإننا نطرح السؤال الآتي: ماذا تفعل الفلسفة في مرحلة الانتقال إلى الديمقراطية وبعدها، في الديمقراطية؟ ثمة مهمة أو أكثر للفلسفة في هذه المرحلة، ليس أقلّها الدفاع عن الديمقراطية ضدّ أعدائها. ولكن من الواضح أن القيام بتلك المهمة أو المهام يتأسس على مفهوم محدّد للفلسفة يسوّغ للفيلسوف أن يدافع عن الديمقراطية وأن يهاجم أعداءها.

بكلام آخر، إذا قلنا إن ماهيّة الفلسفة تحليل منطقي للخطاب وحسب، فكيف يكون دفاعنا الفلسفي عن الديمقراطيّة؟ هل يكفي التحليل المنطقي للخطاب السياسي لكي نعرف ما هي الديمقراطية ومن هم أعداؤها، ولماذا نفضّلها على غيرها من الأنظمة الاجتماعية السياسية؟ بالطبع لا. ولكن هذا لا يعني أننا نذهب إلى ماهية الفلسفة مما نرغب لها من أدوار، بل نذهب إلى أدوارها من ماهيتها، بطريقة الاشتقاق والتطبيق في جدليّة التاريخ الحضاري والوعي الفلسفي. وما الدور الذي يمكنها أن تؤديه دفاعاً عن الديمقراطية سوى واحد من الأدوار المتعدّدة التي يمكنها أن تؤديها، بحسب اختلاف المجتمعات والعصور، اشتقاقاً من ماهيتها.

أولًا: تعريف الكندي للفلسفة

في ضوء هذه التوضيحات، يمكننا التحرك بسهولة في تاريخ الفلسفة بحثاً عن تطوّر الأقوال في ماهيتها، بهدف تسويغ النتيجة التي نستخلصها لأنفسنا. إلّا أننا، في حدود هذا النص، سنختصر الطريق، ونتوقّف فقط عند تعريف الكندي للفلسفة، لما فيه من دلالات بليغة بالنسبة إلينا، نحن الناطقين بالضاد والساعين إلى جعل الفلسفة تنطق من جديد بلغتنا.

يقول الكندي في مطلع كتابه إلى المعتصم بالله في **الفلسفة الأولى**، وهو أهم نص فلسفي وصل إلينا من كتاباته المتنوعة: «إن أعلى الصناعات الإنسانية منزلة، وأشرفها مرتبة، صناعة الفلسفة التي حدّها: علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان، لأن غرض الفيلسوف في علمه إصابة الحق، وفي عمله العمل بالحق»[1] وينطلق من هذا القول لكي يحدّد موضوع «الفلسفة الأولى» ومرتبتها العليا في «صناعة الفلسفة». ومن الواضح أنه قول يتناول ماهية الفلسفة من زاوية واسعة، وليس من زاوية جزئية أو ضيقة. فكيف تبدو لنا قيمته، تاريخياً ونظرياً؟

١ ـ من الناحية التاريخيّة، يأتي هذا التعريف في خطاب موجّه إلى الخليفة المعتصم بالله، بهدف إقامة صلة بين الفلسفة والسلطة السياسية القائمة. وتفسير ذلك يرجع إلى أنه، لما كان المعتصم بالله، كسلفه المأمون، ميّالاً إلى المعتزلة، وراعياً لـ «بيت الحكمة» الذي أنشأه

---

(١) انظر: أبو يوسف يعقوب بن إسحق الكندي، **رسائل الكندي الفلسفية**، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة، ٢ ج (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٥٠)، ص ٩٧.

وَضَعَ الدكتور أنطوان سيف أطروحة لافتة عن المفردات الرئيسيّة في رسائل الكندي الفلسفية. انظر: أنطوان سيف، **مصطلحات الفيلسوف الكندي** (بيروت: منشورات الجامعة اللبنانية، ٢٠٠٣)؛ إلّا أنه لم يخصّص لمصطلح الفلسفة فصلاً خاصاً، مع أنه كان يستحقّ ذلك.

المأمون، فقد كان على استعداد للانفتاح على الفلسفة وتشجيع المشتغلين بها، بخاصة إذا كانت لا تتعارض مع الإيمان بالله والفضائل الدينية. فما يبتغيه الكندي ليس أن يصبح الخليفة فيلسوفاً، بل أن يحمي الفلاسفة من هجمات أهل السنة والحديث الذين كانوا يعارضون مرجعية العقل، سواء أكانت موظفة في خدمة العقيدة الإسلامية، على طريقة المعتزلة، أم كانت مستقلة عن الدين على طريقة فلاسفة اليونان. القضية، بكل بساطة ووضوح، قضية الحق وأهلية العقل البشري لإدراكه. «لا شيء أولى بطالب الحق من الحق»، أيّاً كان قائله ومن أي جهة أتى، وغاية الفيلسوف في علمه «إصابة الحق»، وفي عمله «العمل بالحق». ومن هنا دفاع الكندي عن ضرورة الرجوع إلى الفلاسفة القدماء وعلى رأسهم أرسطوطاليس «مبرز اليونانيين في الفلسفة»، من أجل استحضار تعاليمهم عن الحق والبناء عليها وتصحيحها واستكمال مباحثها. واعتماده تعريفاً واسعاً للفلسفة يخدم تماماً هذا الموقف الجريء. فهو لا يجهل التعريفات الجزئية التي أطلقت على الفلسفة عند اليونان، كالقول مثلاً بأنها محبة الحكمة، أو معرفة الإنسان لنفسه، أو بأنها العناية بالموت، أو بأنها التشبّه بالله. إلا أنه كان يرى أن هذه التعريفات قاصرة عن المطلوب لتسويغ الاشتغال بالفلسفة على حقيقتها. وهذا يعني أن الاشتغال بالفلسفة والانتظام في تاريخ الفلسفة يتطلب وعياً بماهيتها العامة.

٢ ـ يجري تعريف الكندي للفلسفة على خطوتين. في **الأولى**، توصف الفلسفة بأنها صناعة إنسانيّة، وفي **الثانية** يقع تحديدها بأنها «علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان». والقصد من الخطوة الأولى إنما هو إظهار الفلسفة من حيث انتماؤها إلى عالم الجهد الإنتاجي المنظم الذي يتميز به الإنسان، وعدم انتمائها إلى عالم الوحي أو عالم الإلهام أو عالم الخواطر أو عالم النشاطات غير المنتجة، أو المنتجة بلا أصول وقواعد.

يؤكد الكندي ذلك من خلال توكيده على أن الفلسفة أعلى الصناعات الإنسانية وأشرفها، لأنها معنية بطلب الحق وإنتاج العلم بالحق. فالمسألة في نظر الكندي هي، إذاً، مسألة «طاقة الإنسان» وما تختزنه هذه الطاقة من قدرات على الإنتاج المنظم، وتالياً مسألة الطبيعة الخاصة للإنتاج الفلسفي. وهذا مهم جدّاً للدفاع عن شرعية الفلسفة والدعوة إلى الاشتغال بها. ولكن، إذا كانت الفلسفة من عالم الصناعات الإنسانية، فما هو بالضبط موضوعها؟ وكيف تتناوله؟ جواباً عن هذا السؤال يأتي حدّ الفلسفة بأنها «علم الأشياء بحقائقها». فما هي مزايا هذا الحدّ؟ وهل ثمة سبب لتجاوزه؟

٣ ـ لننظر بدقة في هذا الحد، وفي كل مفردة من مفرداته، حيث إنه، على ظاهر صحته، يثير تساؤلات تجعلنا لا نرتاح إليه تماماً. ما معنى «العلم»؟ وما معنى «الأشياء»؟ وما معنى حقائق «الأشياء»؟ إن القول، على مذهب أرسطو في الحد، (وهو المذهب الذي يتبناه الكندي)، بأن الفلسفة علم يفترض أن العلم جنس، وأن الفلسفة نوع من أنواعه. ولكن، إذا تركنا جانباً مسألة العلوم غير العقلية، كما كانت معروفة في زمن الكندي، وحصرنا العلم في مجال العلوم العقلية، فإن القول بأن الفلسفة نوع من العلم، أو علم من العلوم، يفترض أن الفلسفة تتميز بموضوعها الخاص، كما هي حال كل علم. وهذا يؤدي إلى القول بأن الفلسفة هي الميتافيزيقا فقط. ولكن قولاً كهذا يتناقض مع التقليد الذي كان سائداً في عصر الكندي، والذي يعتبر الفلسفة مرادفاً للحكمة العقلية على اتساعها، وينظر إليها بوصفها جملة العلوم العقلية أو منظومة العلوم العقلية كلها. والحق أن الكندي لا يأبه لهذا الإشكال، ولا يهتم بتمييز العلم من الفلسفة، لا باعتباره جنساً تقع الفلسفة تحته، ولا باعتباره فروعاً تضمّها الفلسفة، بل يميل إلى نوع من الترادف بين العلم والفلسفة بوصفهما حصيلة لنشاط العقل. ففي رسالته المعنونة في **حدود الأشياء ورسومها**، يعرّف العلم بأنه

«وجدان الأشياء بحقائقها»، ويعرّف العقل بأنه «جوهر بسيط مدرك للأشياء بحقائقها». وهذا مفاده أننا أمام موضوع واحد للعقل والعلم والفلسفة، هو «الأشياء بحقائقها»؛ وهو موضوع واسع من جهة، إذ إنه يشمل جميع الموجودات على اختلاف أصنافها ومراتبها، وضيق من جهة أخرى، إذ إنه يتناول في الأشياء «حقائقها» على أساس أن حقيقة الشيء معطاة في حدّه، بدليل قول الكندي، شرحاً للمطالب العلمية الأربعة (هل وما وأي ولم): «وكل محدود فحقيقته في حدّه». وهكذا لا تتميز الفلسفة من العلم، وتميل «حقائق الأشياء» إلى انكماش غناها وأغوارها وأسرارها والانحصار في حدودها المركبة من أجناسها وفصولها النوعية، ويرتبط مصير الفلسفة، في المحصلة، بمصير العلوم، بحيث إنه، إذا استقل كل علم بنفسه، فإما أن تزول الفلسفة، وإما أن تبحث عن موضوعها الخاص خارجاً عن مصطلح العلم. وهذا، بالضبط، ما أنتجه تطور العلوم في الأزمنة الحديثة، وصولاً إلى أيامنا. ولذلك، إذا كانت ماهية الفلسفة كما تصورها الكندي محكومة بضرورة تقديم تمييزها من الدين على تمييزها من العلم، فإنه يتعين علينا، بعد أن اتخذ العلم معنى وضعيّاً دقيقاً، وانفصلت العلوم تباعاً عن الفلسفة، أن نعيد بناء العلاقات الجدلية بين العلم والفلسفة، بالرجوع إلى مفهوم المعرفة، الذي هو أوسع من مفهوم العلم، واتخاذ المعرفة بكل أنواها موضوعاً للسؤال والتفكير. على أن النظر في المعرفة عموماً، وفي كل نوع من أنواعها خصوصاً، لا يستغرق ماهية الفلسفة، لأن الإنسان يتطلع بعقله إلى أجوبة عن أسئلة تتجاوز نطاق العلوم الوضعية، وهي، كما هو معروف في تاريخ الفلسفة، الأسئلة القصوى المتعلقة بالإنسان والعالم، والتي لا بد من أن يكون التعاطي معها جزءاً لا يتجزأ من ماهية الفلسفة.

٤ ـ على هذا النحو، يدافع الكندي عن عقلانية الفلسفة من أجل إثبات شرعيتها بين حقول ثقافة يسودها الإسلام، وسياسة يقودها الخليفة،

ولا يخلط بين موضوعها العام، وهو كما رأينا مسألة الحقيقة، حقيقة الأشياء بإطلاق، وبين أي مذهب تفسيري ينتج من دراسته. وفي الواقع، لم يكن تعريفه للفلسفة سعياً إلى فلسفة الفلسفة، بقدر ما كان مدخلاً تأسيسيّاً إلى ممارسته الخاصة للفلسفة، وبخاصة تصوره للفلسفة الأولى ومذهبه فيها. فهو يستنتج من تعريفه للفلسفة أن الفلسفة الأولى هي أعلى مراتب الفلسفة، لأنها «علم الحق الأول الذي هو علة كلّ حق». وبهذا الاعتبار، يناقش الفلاسفة الذين لا يذهبون مذهبه، كما يهاجم الذين ينظرون إلى الفلسفة، من موقع الدين، بمنظار التكفير، ويعلن بجرأة، ضدّ الفئتين، «أن في علم الأشياء بحقائقها علم الربوبيّة، وعلم الوحدانيّة، وعلم الفضيلة، وجملة علم كل نافع والسبيل إليه، والبعد عن كلّ ضارّ والاحتراس منه». وهذا، بالطبع، مذهب يعتقد الكندي أن الدراسة الفعلية للأشياء بحقائقها تقود إليه بالحجة والبرهان.

ولما كان موضوعنا ههنا ماهية الفلسفة، فإننا نكتفي بلفت الانتباه إلى أن كتابات الكندي في الفلسفة الأولى وفي سواها من فروع الفلسفة، إنما هي تفسير بين تفسيرات ممكنة لما تنطوي عليه «الأشياء بحقائقها» وما يعنيه العلم بها «بقدر طاقة الإنسان»: ففي الإمكان من حيث المبدأ، التوسع في لائحة «الأشياء» التي تستحق الدراسة الفلسفية، بأكثر مما فعله الكندي، وترتيب الأولويّة في دراستها بغير ما رآه، كما أنه في الإمكان إعادة النظر في ربطه الوثيق بين حقيقة الشيء وحدّه، وأيضاً في بعض الحدود التي يعتمدها. إذا كان الله كعلة أولى «شيئاً» ينبغي للفلسفة أن تدرسه، فما المانع من أن يكون الدين نفسه «شيئاً» ينبغي لها أن تدرسه؟ وإذا كانت الفضيلة «شيئاً» ينبغي للفلسفة أن تهتم به، فما المانع من أن تكون السياسة أيضاً «شيئاً» ينبغي لها أن تهتم به؟ وإذا كان حدّ الإنسان بأنه «حيوان عاقل» صحيحاً، فما المانع من أن يكون حدّه الأصح القول بأنه «حيوان حرّ» أو

بأنه «حيوان تاريخي»؟ ومتى دخلت الحرية والتاريخيّة في صميم تعريف الإنسان، فماذا تصبح حيوانيته بالضبط؟ هذه الأسئلة نسوقها كأمثلة من الأسئلة المتعدّدة التي تواجهها ممارسة الفلسفة على أساس التعريف الذي يعتمده الكندي لماهيتها العامة. وقد ظهر بعضها في الأعمال الفلسفية التي قام بها كبار بناة التيار العقلاني في الثقافة العربية بعد الكندي، من الفارابي حتى ابن خلدون. ولكنها تشير، في العمق، إلى ما هو أبعد من ذلك. فما فعله الكندي كفيلسوف رائد في زمنه، بالمعنى الحضاري، كان محكوماً بثلاث ضرورات: ١ ـ ضرورة استيعاب تراث الفلسفة اليونانية والانتظام في الفلسفة من خلاله، ٢ ـ ضرورة الانتصار لحقوق العقل البشري في ثقافة يهيمن عليها الدين، ٣ ـ ضرورة الاستعانة بسلطة الخلافة ـ وكانت آنذاك سلطة راسخة وشاملة وقوية ـ من أجل حماية الفلسفة والمنشغلين بها. هذه الضرورات الثلاث تغيّرت كليّاً في زمننا الحضاري الذي تتشابك فيه وتتصارع امتدادات الحضارة العربية الإسلامية، من موقع المحافظة قدر الإمكان على الهوية التاريخية، وامتدادات الحضارة الغربية الأوروبية ـ الأمريكية، من موقع الحداثة المتقدّمة باطراد. وبالتالي، فإن الأمر الذي يفرض نفسه علينا فرضاً ليس أقل من إعادة بناء التفكير في ماهية الفلسفة بطريقة جديدة لا تنسى أنها كانت، في عصر مستنير من العصور الوسطى، «علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان».

ثانياً: ماهية الفلسفة كما أتصوّرها

إذا نظرنا إلى الفلسفة كصناعة فكرية في زمننا، على غرار ما فعل الكندي في زمنه، فإنه يتعيّن علينا أن ننظر إلى ماهيتها في إطار نظرة شاملة إلى الفكر وأنماط اشتغاله الرئيسيّة، لأن تفكيرها في نفسها أصبح، منذ انقلاب الكوجيتو الديكارتي إلى أيامنا، جزءاً من تفكيرها

في الفكر ومحوريته في وجود الإنسان. وهكذا يتجه تعريفها إلى تبيين مقوماتها وتمييزها، ليس من الأسطورة، ومن الدين، فقط، بل من العلم والأيديولوجيا والطوبى والفن أيضاً. ولا شك في أن ثلاثية العلم والدين والأيديولوجيا تتقدم، لأغراض التمييز المقصود، على ثلاثية الفن والطوبى والأسطورة، لأن التشابك بين الفلسفة وأطراف الثلاثية الأولى أقوى من التشابك بين الفلسفة وأطراف الثلاثية الثانية. ولذلك ستكون نظرية أنماط التفكير في خلفية ما نودّ طرحه في هذا النص حول ماهية الفلسفة.

ونبدأ بما نرى فيه مفهوماً باراديغماتيّاً متجدّداً للفلسفة بمعناها الواسع، ثمّ نتقدّم بالشرح خطوة خطوة. فنقول: الفلسفة تفكير عقلاني ونقدي حتى الحدود القصوى، في مبادئ المعرفة والوجود والعمل. ونضيف أنه من المسلّم به، طبعاً، أن كل مفردة من مفردات هذا التعريف مقصودة ولازمة لتمامه. ولكن يمكننا على سبيل التبريز، اختصاره بالقول إن الفلسفة تفكير عقلاني في مبادئ الأشياء (بالمعنى الذي اعتمده الكندي للأشياء)؛ وذلك بهدف التركيز على عنصري العقلانية والمبادئ اللذين يميّزان الفلسفة، باجتماعهما في مفهومها، من سائر أنماط التفكير. وهذا مفاده أن الفلسفة تنتمي إلى عائلة التفكير العقلاني، ولو احتفظت هنا وهناك بصلات مع عائلات التفكير الأخرى. وانتماؤها هذا يجعل من العقل مرتكزاً لها وموضوعاً رئيسيّاً من موضوعاتها المتعدّدة. إلا أنها تتجه في دراستها لهذا الشيء الذي اسمه العقل إلى اعتباره كما يظهر لنا، في طاقتنا الفكرية، التي هي في صميم ذاتيتنا المتنوّرة وانفتاحنا على العالم حولنا، وتبعاً لذلك تتجه إلى الاهتمام بتبيين مكوّناته، بدءاً بصفاته المكوّنة له، كطاقة ذهنية متميّزة تدرك الحق وتقوله، وليس إلى الاهتمام بالوقائع الدالة عليه؛ حيث إن هذه الوقائع هي موضوع المقاربة العلمية للعقل، كما هي الحال مثلاً في الدراسة التاريخيّة للذهنيات، أو في

الدراسة التاريخية للرياضيات وعلوم الفيزياء والفلك. إن تفكير العقل في نفسه هو تفكير في ماهيته، من جهة، وتفكير في تجلياته وتطبيقاته المتعيّنة من جهة أخرى. فلا انفصال ولا تطابق في ظاهرة العقل بين ماهيتها وتجلياتها وتطبيقاتها، وإنما المسألة في دراستها هي مسألة تنظيم وتوزيع لعمليات البحث المتعمّق الدقيق للإحاطة بها، بحيث تنصرف العلوم إلى التركيز على الوقائع المتصلة بها، وتنصرف الفلسفة إلى التركيز على ماهيتها وكيفية اشتغالها بذاتها، من دون إهمال العلوم لماهيتها وما تقوله الفلسفة في شأنها، وكذلك من دون إهمال الفلسفة لوقائعها وما تقوله العلوم في شأنها.

على هذا النحو يتبين كيف تفكر الفلسفة في العقل وهو منطلقها لدراسة موضوعاتها. إنها تدرك نفسها وعياً عقليّاً بالأشياء، وتدرك أن توظيف العقل في تحصيل المعرفة يختلف باختلاف أنماط التفكير البشري في الأشياء. ومن هنا، تتحدد مقاربتها للعقل بوصفه مبدأ من مبادئ المعرفة، أي بوصفه مبدأ مركزيّاً بالنسبة إليها وإلى العلم، وغير مركزي بالنسبة إلى أنماط التفكير الأخرى؛ الدين والأيديولوجيا والأسطورة والطوبى والفن. ونتيجة لذلك، يتوسع موضوعها، تحت عنوان المعرفة، ويتحول إلى دراسات متخصصة ومتكاملة حول منطق التفكير العلمي، ومنطق التفكير الديني، ومنطق التفكير الأيديولوجي، ومنطق التفكير الفني، ومنطق التفكير الأسطوري، ومنطق التفكير الطوباوي. وأسئلتها في هذا التوسع تدور، بصورة رئيسية، حول المبادئ الناظمة لكل نمط تفكير وكيفية اشتغالها في إنتاجيته، ونوعية المعارف التي ينتجها.

لقد أعطى كانط، كما هو معروف، صورة نموذجية عن ممارسة الفلسفة بوصفها تفكيراً عقلانيّاً في مبادئ المعرفة. إلا أن اللافت في فلسفة كانط، في ما يخص تصوره لماهية الفلسفة، أنه حوَّل ما كان صفة متفاوتة

الحضور في الممارسات الفلسفية السابقة إلى صفة جوهرية، فأصبح النقد معه وبعده صفة ملازمة للعقلانية الفلسفية، سواء أكان موضوعها المعرفة عموماً أو أحد أنماط إنتاجها، أم كان العمل عموماً أو أحد أشكاله؛ كما صار مفهومه للنقد، أي البحث عن شروط إمكان المعرفة العلمية والعمل الأخلاقي، علامة فارقة في تطور الفلسفة. ولذلك، نعتبر أنه من الطبيعي، بل من الواجب، اعترافاً بفضله، ولكن من دون تسليم بمذهبه، أن تكون النقدية صفة ملازمة للتفكير الفلسفي كما نفهمه. وذلك بحيث تكون النقدية تجاوزاً للدوغماوية، وللتعسفية أيضاً، لأنها بالتحديد نقدية عقلانية.

وليس النقد حكراً على الفلسفة، ولكنه يتخذ في الفلسفة، بسبب مرجعيته العقلانية، طابعاً راديكاليّاً مفتوحاً على الحوار والتفاهم والاستزادة من البحث وإمكان ضبط الخلافات. وذلك ليس فقط لأنه يتناول المبادئ، بل لأن المبادئ التي يتناولها هي، فضلاً عن مبادئ المعرفة، مبادئ الوجود ومبادئ العمل. وإنه لمن الطبيعي أن يتسبب نقد المبادئ في ميادين المعرفة والوجود والعمل بقدر ما من الارتياب والاضطراب في عقول الناس وتصرفاتهم، إلا أن ذلك ضريبة لا بد من دفعها من أجل حماية استقلالية العقل وإبداعيته، شريطة أن تبقى فكرة المبدأ مقبولة ومحترمة. والحق أننا لا نرى كيف يمكن الاستغناء عن المبادئ في النظر إلى الأشياء ما دام المبدأ هو ما به يتحدد الشيء في تكوينه أو في اشتغاله. هل يمكن الاستغناء عن مبدأ العقل، ومن ضمنه مبدأ عدم التناقض، في إقامة المعرفة العلمية وتفسيرها؟ بالطبع لا، وإن كان النقاش مفتوحاً حول طبيعة العقل وعملياته وحدوده ودرجة يقينيته. ولا يطعن في صحة هذا الرأي الاحتجاج بأن بداهة مبدأ العقل في المعرفة العلمية أمر استثنائي. فالاختلافات والالتباسات والتعقيدات المحيطة بمسألة المبادئ هي المسوغ للبحث العقلي النقدي المفتوح في شأنها. فنحن أمام أصناف متعددة من المبادئ،

تبعاً لتعدد الظواهر الحاملة لها والمحمولة بها. المعرفة معارف، والوجود وجـودات، والعمل أعمـال، ولكل صنف من المعارف والوجودات والأعمال مبادئه الخاصة. فلا بد لنا من السعي إلى الوضوح الموضوعي في شأن كل صنف وكل مبدأ، بحسب ما لدينا من قوة الإدراك وخصائص الموضوع.

وإذا كان الأمر كذلك، فإن التفكير الفلسفي يواجه برامج من البحث الشاق تكاد تكون بلا نهاية. فالوضوح الموضوعي المطلوب، خلافاً للظن الشائع، ليس بالأمر اليسير، لأن الوضوح في تصوّر الأشياء الغامضة البعيدة والمعقدة، عملية توضيح متواصلة، والمبادئ تتوارى وتتبدى، تتوحّد وتتفرّع وتتشابك وتتداخل، وتتعارض وتتكامل، بكيفية تحول دون التمام في تحليلها والقبض على جميع جوانبها وتفاصيلها. ومن هنا ضرورة انتظام التفكير العقلاني النقدي، للإحاطة بها قدر الإمكان، في ثلاث خطوات منهجيّة، تدور **الأولى** منها على إثبات أن ما نسمّيه مبدأ هو عنصر محدِّد حقّاً للشيء في تكوينه أو في اشتغاله، وليس عنصراً جزئيّاً أو ثانويّاً أو طارئاً، **والثانية**، على تحليل مضمون المبدأ ومستلزماته وحدوده، **والثالثة**، على علاقاته ومكانته ومرتبته في منظومة المبادئ المترابطة معه. إذا كان ثمة مبادئ يقع نوع من الإجماع على اعتبارها كذلك، كالسببية في العلم، والرمز في الأسطورة، والإيمان في الدين، والشكل في الفن، والسلطة في السياسة، والواجب في الأخلاق، والجسد والرغبة والحرية في الكائن البشري، والتطور في علم الأحياء، والعلة الأصلية في الكون، فإن السؤال يظلّ مطروحاً حول مدى هذا الإجماع، وحول ما لا إجماع حوله، وحول ما يمكن اكتشافه أو إعادة النظر فيه، وحول أصالة كلّ مبدأ ومضامينه ومفاعيله، وتفاعلاته وتحولاته ومكانته في حياتنا. وفي فضاء هذا السؤال المتعدد الوجوه، يتحرّك الفلاسفة ويتناقشون ويبنون مذاهبهم،

كل واحد منهم بحسب موقعه وعبقريته، محققين ماهية الفلسفة في مهام محددة يتطلبها تقدّم الوعي الفلسفي.

وفي الواقع، فقد جرت العادة على تركيب المبادئ في النظر الفلسفي بحيث تأتي أولاً مبادئ المعرفة، ثم تأتي مبادئ الوجود، وأخيراً مبادئ العمل. وهي عادة لها، بلا شك، مسوغاتها في تاريخ الفلسفة، منذ أرسطو الذي أوجد علم المنطق واعتبره آلة ينبغي استخدامها لصون عمليات المعرفة من الاختلاط والاستدلالات الزائفة في مباحث الطبيعة وما بعد الطبيعة والسياسة والأخلاق؛ وتبعه الرواقيون فوضعوا في صدارة فلسفتهم المباحث المنطقيّة، وألحقوا المباحث الأخلاقية بالمباحث الطبيعية تأسيساً للحكمة العمليّة على نظام الكون. ولكن، إذا نظرنا بدقة في هذا الترتيب، فإننا نجد أنه، على صوابيته البيّنة، أقرب إلى الترتيب المدرسي المفيد لعرض المادة بأسلوب منطقي، ولا يعكس بالضرورة تمخضات التجربة والمغامرة في البحث الفلسفي. فقد يكون منطلق الفيلسوف وهمّه الرئيسي مسألة من مسائل المعرفة، وقد يكون مسألة من مسائل الوجود أو واحدة من مسائل العمل. وقد تستأثر هذه المسألة، مع ما يتعلق بها، بمجهوده الفكري، وقد يندفع، من داخل نظريته حولها، نحو التوسّع، وصولاً إلى مسائل من الميدانين الآخرين. فالتخصص والاتجاه نحو الشمول إمكانان دائمان انطلاقاً من أي مسألة فلسفية؛ لأن البحث الفلسفي مغامرة عقليّة مفتوحة، بلا تحفّظ، على جميع أسئلة الوجود والمعرفة والعمل، ولا يتبع طريقة واحدة في ترتيب مسائله. وهكذا، لا شيء يمنع الفيلسوف من التمسك بسؤال محدّد والدوران حوله، أو من البقاء مشدوداً إلى حدس مركزي محدّد، كما يقول برغسون، والتوسّع في هذا الاتجاه أو ذاك تعزيزاً لرؤيته المستنيرة بذلك الحدس، كما أنه لا شيء يحول دون تعرّض الفيلسوف، في أثناء مسيرته، لأوضاع مستجدّة تحمله على نوع من

الانعطاف في خطّ تأمله وتأليفه. إلا أنه، بقدر ما يتمحور على الإنسان، يتجه إلى الربط الوثيق بين مسائل الوجود ومسائل العمل، لأنه ليس من مسألة كيانية في مستوى الإنسان إلّا ولها ترجمة عملية، وليس من مسألة عملية لا تحيل على أصول كيانية.

يتضح من هذا التحليل أن المبدأ، أيّاً كانت طبيعته، ينتمي بالضرورة إلى نسق تتحدّد فيه منزلته وأهميته. ومن هنا اتصاف التفكير الفلسفي بالنسقية وحرصه الدائم على البحث عن أنواع الترابط التي تقوم بين المبادئ. فلو أخذنا مثلاً الديمقراطية، وهي ظاهرة مشتركة بين الوجود السياسي والعمل السياسي، فإننا نجد أنها تحيلنا على منظومة من المبادئ تقع تحتها، كالشعب والمواطنية والحريات العامة والمساواة وسواها، وعلى منظومة أخرى من المبادئ تقع فوقها، كالدولة والسلطة والعدل وسواها. وهذه المبادئ هي بالضبط، من حيث هي مبادئ، موضوع فلسفة الديمقراطية. إلا أننا نستطيع أن نذهب بالتفكير الفلسفي في الديمقراطية إلى أبعد من ذلك، فنسأل عن أصلها في السياسة ومبادئها العامة، وعن أصل السياسة نفسها، وننتقل بذلك إلى مستوى آخر من الوجود الإنساني، وهو الوجود الاجتماعي. ولو أخذنا التطور في عالم الكائنات الحية مثلاً آخر، وهي ظاهرة من الظواهر الكبرى في الطبيعة، فإننا نجد أن العلماء يتناقشون حول المبادئ الرئيسية والفرعية التي طرحها داروين لشرح كيفيته، ويتقدّمون في إعادة صياغتها بحسب ما تؤدي إليه الأبحاث في مختلف فروع البيولوجيا. ولكنهم، عندما يواجهون السؤال عن أصل التطور نفسه وعن غائيته العامة، فإنهم يلجأون إلى أجوبة تدلّ على موقف نظري هو موضوع نقاش بين مذاهب الفلسفة المادية ومذاهب الفلسفة الروحانية. فهذان المثلان يدلان، بوضوح، على أن عناية التفكير الفلسفي بالنسقية تدفعه إلى النظر في المبادئ «حتى الحدود القصوى» في كل

ظاهرة من ظواهر العمل والمعرفة والوجود. الفلسفة، كما قيل مراراً في القديم والحديث، تفكّر في أبعد ما يمكن التفكير فيه إطلاقاً. ولذا، ليس بمستغرب أن يصل بها التفكير، في المطاف الأخير، إلى مواجهة السؤال عن الفكر المحض والفعل المحض والوجود المحض.

هكذا تبدو لنا الفلسفة في مفهومها العام. وأي خطوة أخرى لتوضيح هذا المفهوم وتثبيته ستكون بالضرورة دخولاً في تفاصيل محتوياته، أو مقارنة نقدية بينه وبين مفاهيم أخرى متقاطعة معه، أو دراسة مقارنة لحالات معينة من تاريخ الفلسفة. إلا أننا نفضّل مواصلة الدفاع عنه، في هذا النص بطريق الردّ على بعض الاعتراضات الموجهة ضدّ ما يستلزمه من استقلالية الفلسفة ومرجعيتها وأهميتها وجدواها، إذ إن ذلك يؤدي إلى النتيجة نفسها، ولكن بأسلوب أقل تعقيداً وأقرب إلى واقع الحياة.

ثالثاً: في موقف الدفاع والمواجهة

يتكرّر في تاريخ الفلسفة القول بأن الفلسفة ممارسة عقلية لا يمكن إبطالها، لا لأنها فوق كل نقد، بل لأن إبطالها يتطلب برهاناً عقليّاً على بطلان موضوعها أو على عجز العقل عن إدراكه؛ وامتلاك برهان كهذا هو، بذاته، إثبات لفعل الفلسفة، على الأقل من حيث هي نظر عقلي في العقل وحدود قدرته. وعليه، فإن ما يمكن إبطاله إنما هو مذهب معين في الفلسفة، أو فرع من فروعها، وليس الفلسفة. إلا أن الجدل مع معارضي الفلسفة لا ينتهي عند القول بأنه لا بدّ من الفلسفة لنفي الفلسفة؛ لأن المسألة، بالنسبة إلى الفلسفة ومعارضيها على السواء، ليست مسألة إثبات وجود فقط، وإنما هي أيضاً مسألة تميّز واستقلال ونفوذ في حياة الإنسان ومصيره. فقد يسلّم معارضو الفلسفة بأن النظر العقلي في مبادئ

المعرفة والوجود والعمل أمر طبيعي لكائن موهوب عقلاً وحسّاً نقديّاً، ولكنهم يستمرون في التشكيك في قيمة هذا النظر، ومقصدهم الحقيقي هو أن يمنعوه من أن يصبح مرجعاً مستقلّاً يعلو على أنظارهم ومواقفهم وامتيازاتهم. وإذا عدنا إلى نص الكندي، الذي ذكرناه سابقاً، فإنه يمكننا أن نقول إن ما يزعج معارضي الفلسفة هو أن تكون «صناعة» بالمعنى القوي للكلمة، وما يستفزهم ويثير استنكارهم هو أن تكون «أعلى الصناعات الإنسانية منزلة وأشرفها مرتبة». فالمسألة، إذاً، هي مسألة أحقّية الفلسفة ومسألة منزلتها ونفوذها. وأغلب الظن أن المعركة على أحقّيتها ليست سوى سند للمعركة على منزلتها ونفوذها، بحيث تكون النتيجة المأمولة، إذا تعذر الإلغاء، نوعاً من التهميش أو نوعاً من الاستتباع.

وما يجري من هذا القبيل في المرحلة الراهنة من تاريخ البشرية يختلف، بطبيعة الحال، باختلاف الثقافات وتواريخها وخصوصياتها. ولكن، بما أننا نعيش في عالم يتعولم بسرعة كبيرة في اتجاه تكوين حضارة شاملة واحدة، وهذا يتماشى عملياً مع كونية الفلسفة ـ فإنه من المفيد، لا بل من الضروري، بناء منظومة الاعتراضات ضد الفلسفة من وجهة عالمية. على أن تؤخذ خصوصيات الثقافات في الاعتبار بعد ذلك. وهذا يقودنا إلى محاولة رسم لوحة إجمالية حول مواقف العلم والدين والأيديولوجيا من الفلسفة، لأن أهم الاعتراضات ضد الفلسفة تأتي من هذه الأنماط الثلاثة من التفكير، ويعفينا بالتالي من التوقف عند اعتراضات أخرى ممكنة، وبخاصة تلك التي تصدر من الثقافة الشعبية. والحق أنه لو حلّلنا الموقف العام للثقافة الشعبية من الفلسفة ـ وهو موقف سلبي إجمالاً وتختلط فيه اعتبارات شتى، من صعوبة النصوص وابتعاد عن المحسوس والمعيوش وانعدام الجدوى في مواجهة ظروف الحياة وضغوطها المتقلبة بالمقارنة بالبراغماتية والانتهازيّة ـ فإننا نجد جذوره موجودة في منظومة

المواقف الرئيسية المحددة في العلم والدين والأيديولوجيا. الثقافة الشعبية تنظر إلى مسألة التفكير العقلاني في المبادئ من خلال لعبة المصالح، كما ترتسم في أذهان الجماهير بفعل تأثير العلم أو الدين أو الأيديولوجيا، وبتوسط التعليم والإعلام ومستوى المعيشة والنظام السياسي. ولذلك يمكننا تأخير النظر في موقفها من الفلسفة إلى مرحلة لاحقة من التفكير والتحليل.

أما العلم، فإنه يبني موقفه الرئيسي من الفلسفة على فكرتين. تقول الفكرة **الأولى** إن المعرفة الصحيحة للواقع هي المعرفة العلمية وحدها. وتقول **الثانية** إن العلم مؤهل، من حيث المبدأ، للتوصل إلى المعرفة الصحيحة للواقع بكليته. وبناء عليه، ليس للفلسفة محل في المعرفة الصحيحة إلا من حيث اختصاصها بالمنطق وتطبيقاته.

تكوّن هذا الموقف، كما هو معروف، في سياق تطور طويل للمعارف العقلية التي احتضنتها الفلسفة، وكان أهم منعطف فيه، بعد تشكل علم المنطق، ظهور الفيزياء الرياضية في بدايات الأزمنة الحديثة وتواصل فتوحاتها العظيمة، وبخاصة كفيزياء فلكية وفيزياء ذرِّية. ونحن نصوغه بهذا الشكل المختزل والصارم، مدركين أنه أقرب إلى التصوّر العلموي للعلم، لأننا نعتقد أنه يكمن في كثير من المواقف المنبهرة بالتقدم العلمي والمستعدة لإعلان سيادة العلم المطلقة على عالم المعرفة.

فالقضية المحورية بين العلم والفلسفة هي، إذاً، قضية المعرفة الصحيحة للواقع وادعاء العلم بأنه يتحمل وحده مسؤولية تفسيره تفسيراً مطابقاً، أي تفسيراً عقليّاً وموضوعيّاً وقابلاً للمراجعة بالدليل الملائم الكافي. ولا يدخل في نطاق هذه القضية مجال العمل بوصفه نشاطاً معياريّاً، وكل شيء غير قابل للإدراك الحسّي بأي صورة من الصور؛ لأن

العلم يتناول موضوعاته على اختلاف أجناسها وأنواعها، من الطبيعة إلى الإنسان، باعتبارها وقائع قائمة في ذاتها وقابلة للوصف والتفسير في تكوينها واشتغالها بحسب ما يتيحه المنهج الاختباري. فهل يمكن الذهاب في تأييد العلم إلى حد استبعاد الفلسفة استبعاداً كلياً من البحث العقلي في حقيقة الواقع؟

من الجدير بالملاحظة أن التقدم الكاسح للعلوم لم يضع حدّاً قاطعاً للجدل حول منطلقاته ومناهجه وأدواته ونتائجه وتوظيفاته وحدوده، حتى بين العلماء أنفسهم. العلم يتقدم، والتفكير النقدي في العلم يتقدم، أيضاً، ومن زوايا متعددة، تتصدرها الزاوية الفلسفية. وهذا يدل على أن الفكر البشري لم يقتنع، حتى اليوم، بأن الحقيقة العلمية هي الحقيقة كلها ولا حقيقة سواها، كما يدل على أن الفلسفة لم تنكفئ، بسبب التقدم الكاسح للعلوم، على المنطقيات، حتى في صورتها الرياضية؛ فالإيبيستيمولوجيا فرع حي ومزدهر من الفلسفة، وهي تدرس المعرفة العلمية بكل جوانبها، بهدف تبيين مكوناتها الداخلية، وشروط إمكانها وإنتاجها، ومدى موضوعيتها، مع اعتبار الفوارق بين علوم الطبيعة وعلوم الإنسان، وصولاً إلى حفظها من الدوغماوية، واحترام كل علم بحسب حقيقة إسهامه في الكشف عن الحقيقة. ولو لم يبقَ من الفلسفة سوى الإيبيستيمولوجيا، لكان ذلك كافياً حتى ندرك أن العلم ليس الضمانة العليا لعلاقتنا بالحقيقة. والحق أن الإيبيستيمولوجيا لا تكتفي بالدراسة النقدية للمعرفة العلمية، بل تدرس جميع أنماط التفكير؛ وعندما تنصب على دراسة العلم، فإنها لا تكتفي بتفنيذ الثقة المطلقة بالعلم، حيث تبيّن أن القول بقدرة العلم، «من حيث المبدأ»، على معرفة الواقع بكليته إنما هو أقرب إلى الإيمان منه إلى العلم، بل تتبحر في مسألة احتكار العلم للمعرفة الصحيحة للواقع، وتخضع مفهوم الواقع للنقد، وتؤسس بذلك للانتقال

من تناول المبادئ في خطاب العلم إلى تناول المبادئ في موضوعه، بحيث لا تعود الفلسفة فلسفة للعلم فقط، بل تستعيد فاعليتها كفلسفة للموضوع نفسه الذي يدرسه العلم.

وللتدليل على ذلك، يمكننا التوجه نحو علوم الطبيعة، وإثارة الأسئلة ـ التي لا يستطيع العلم إنكار شرعيتها وأهميتها النظرية وانعكاساتها العملية ـ حول أصل الكون في ضوء فرضية الانفجار الكبير، أو حول أصل الحياة في ضوء فرضية التطور، أو حول حرية الفعل في ضوء فرضية البرمجة الجينية، أو حول جوانب مبدئية أخرى من واقع الطبيعة كالنظام والمصادفة والمكان والفراغ والوحدة وما أشبه. إلا أننا نُؤْثر، في هذا النص، التوجه نحو علوم الإنسان، وبخاصة علم الاقتصاد، لكي نبيّن أن العلم لا يكفي وحده للإحاطة بمبادئ موضوعه؛ ففي علم الاقتصاد تنبني النظرية، في أعلى مراتبها، على مبادئ الإنتاج والتبادل والتوزيع والاستهلاك. والأنظمة الاقتصادية ليست سوى تنويعات لترتيب العلاقات بين هذه المبادئ. بعبارة أخرى، إذا كان علم الاقتصاد دراسة استقرائية مقارنة للأنظمة الاقتصادية، بوقائعها وقوانينها وتحولاتها ومشكلاتها وأزماتها وصعودها وانهيارها، فإنه لا يحتاج إلا إلى أركان العملية الاقتصادية المحددة بالإنتاج والتبادل والتوزيع والاستهلاك. ولكن السؤال الذي يتجنبه علم الاقتصاد، بسبب رغبته في الاستقلال والظهور بمظهر العلم الطبيعي المتسلح بأدوات التحليل الرياضي، هو السؤال عن مدى انغلاق العملية الاقتصادية على نفسها. ولماذا يتجنب هذا السؤال؟ لأنه يعلم أن العملية الاقتصادية لا تقوم بمبادئها الداخلية فقط، وإن الخروج من دائرة العملية الاقتصادية يلقي ظلالاً من الشك حول استقلاليته، وتبعاً لذلك حول المرتبة العالية التي يظن أنه يستحقها بين العلوم الإنسانية. ولكن السؤال يبقى مطروحاً. والجواب عنه يقودنا، في خطوة أولى،

إلى مبدأ الحاجة المادية؛ حيث إن الاقتصاد كله يأتي، أصلاً، لتلبية هذه الحاجة. وليست الحاجة، ولو كان موضوعها ماديّاً من عالم الوقائع، بل من عالم الدوافع الذاتية المتفاعلة مع الواقع. الحاجة ليست واقعاً ناجزاً، وإنما هي دافع ذاتي يسعى إلى التوقّع (ولعل كلمة احتياج أفصح من كلمة حاجة للدلالة على هذا المعنى). فهي وراء الوقائع التي يحدثها التصرف لتلبيتها. ولذلك لا يستقل علم النفس بدراستها. فهو يكشف عن جوانب كثيرة منها. إلا أنها تستدعي نظراً يتعمق في كون الإنسان كائناً حاجيّاً، وفي كون حاجته المادية تندرج في منظومة حاجات متعددة؛ وفي أن تلبية أي حاجة من حاجاته ليست أمراً ميكانيكيّاً. وهذا مفاده أن تفهّم جذور العملية الاقتصادية يتطلب انفتاح علم الاقتصاد على الأنثروبولوجيا الفلسفية التي تدرس الإنسان بوصفه كائناً حاجيّاً، في ذاته ولذاته، أي بينه وبين ذاته، يشعر بحاجاته شعوراً مسؤولاً فيتحكم فيها بقدر ما تتحكم فيه.

ومن جهة أخرى، هل يمكن عزل العملية الاقتصادية عن الجانب المعياري الملازم لنشاط اللاعبين فيها؟ يسعى علم الاقتصاد إلى حصر اللعبة الاقتصادية في لاعبين يتحركون لأسباب واعتبارات اقتصادية بحتة. وهذا حقه من الناحية المنهجية فقط، لأن النشاط الاقتصادي ينضبط بمعايير اقتصادية، وفي الوقت نفسه، بمعايير غير اقتصادية، تتلاقى في الساحة السياسية، الأمر الذي كان علم الاقتصاد يدركه ويعلنه يوم كان يتسمى الاقتصاد السياسي. وفي الحقيقة، أيّاً كان تصورنا للعلاقة بين الاقتصاد والسياسة في بنية المجتمع، فإننا لا نستطيع، بأي حال من الأحوال، طمس مبدأ العدل أو شطبه من العملية الاقتصادية. فهذه العملية تدور، من أولها إلى آخرها، على شيء اسمه الحقيقي الخيرات المادية، وليس السلع، كما يسميه التصوّر المركنتيلي للاقتصاد. وبهذا المعنى، يجد اللاعبون الاقتصاديون أنفسهم دوماً أمام سؤال العدل مختصراً

لسؤال الأخلاق، ويتخذون منه بالضرورة موقفاً ضمنيّاً أو صريحاً. ففي الإنتاج، يمكن أن يتوجه هذا السؤال نحو استغلال قوة العمل؛ وفي التبادل، نحو الاحتكار والربحية الفاحشة والتلاعب بالأسعار؛ وفي التوزيع، نحو التفاوت التعسّفي؛ وفي الاستهلاك، نحو الحرمان والشقاء في مقابل التخمة والبذخ. إنه سؤال العدل والإنصاف الذي يلاحق العمليّة الاقتصادية والأنظمة الاقتصادية بلا هوادة، أعني السؤال الذي لا بد لعلم الاقتصاد من الاستعانة بالفلسفة للإجابة عنه.

ورب معترض يقول إن قضية العدل الاقتصادي، مثلها مثل سائر قضايا العدل الاجتماعي، تخضع لقانون الجدليّة الاجتماعية. وبالتالي فإن تصوّرها المعياري لا يفلت من قبضة العلم الاقتصادي إلا ليقع في قبضة الفكر الأيديولوجي؛ إذ إن الفكر الأيديولوجي مرتبط أصلًا بالتشكّلات الجماعية للوجود الاجتماعي (التشكلات الطبقية أو القومية أو اللغوية أو العرقية أو الطائفية أو سواها)، ووظيفته أن يعبّر عن مصالح هذه التشكلات وتطلّعاتها إلى ما يجب أن يكون عليه المجتمع العادل. وهكذا يكون لطبقة الفقراء تصوّرها الأيديولوجي للعدل الاقتصادي وما يتعلّق به، في مقابل تصور الأغنياء؛ ويكون لكل جماعة متميّزة الهوّية والتاريخ أيديولوجيتها المعبرة عن رؤيتها لنفسها بين ما هو كائن في الواقع الاجتماعي وما يجب أن يكون. وعليه، إذا كان ثمة محلّ للفلسفة في النظر إلى قضايا الوجود الاجتماعي، ما دام هذا الوجود يتشكّل في جماعات ومجتمعات ودول مختلفة ومتناقضة، فإنه لا يكون خارجاً عن التفكير الأيديولوجي والتعدد الأيديولوجي والصراع الأيديولوجي، بل ضمنه أو تبعاً له. فما قيمة هذا الاعتراض؟

لا شك في أنه، للوهلة الأولى، اعتراض لا يخلو من القوة. فهو يرمي إلى استيعاب الفلسفة، أو في الأقل إلى استتباعها، بطريقة جريئة

تقوم على إخضاع قضايا الوجود، وبعدها قضايا المعرفة والعمل، لمبدأ الوجود الجماعي. وهو مبدأ صحيح، لا ترفضه الفلسفة، لكنها لا تتعامل معه بأفضلية مطلقة كما تفعل الأيديولوجيا. فالوجود الجماعي (وجود هذه الجماعة التاريخية أو تلك، أيّاً كان وضعها في خريطة المعمورة) هو واقع حسّي من جهة، ومعاناة وإمكان وتطلع وفعل خالق للواقع من جهة أخرى. واعتباره موضوعاً محوريّاً مطلقاً يعني وضع أنماط التفكير ومستويات الوجود الأخرى وأنواع العمل تحت مظلته أو في كنفه. ومن هنا نزعة الأيديولوجيا إلى الامتداد والهيمنة والتوظيف لكل ما يمت إلى موضوعها بصلة في إطار رؤيتها لهذا الموضوع. وما يضفي على هذه النزعة مزيداً من الاندفاع إنما هو انخراط الأيديولوجيا في الصراع السياسي وتحوّلها إلى قوة سياسية معنية بجميع شؤون المجتمع، من البيئة والاقتصاد حتى شؤون التسلية. فالأيديولوجيا لا تحتقر المبادئ، ولكنها لا تتعامل معها بمنظار الحقيقة المجرّدة، المطلوبة كما هي في ذاتها، بل بمنظار الحقيقة النسبيّة والمصلحة والممارسة وحسابات النجاح والفشل. وبعد، هل ثمة حقيقة مجرّدة بالكامل؟ وما هي، في النهاية، قيمة المبادئ إن لم تجد طريقها، بكيفيّة أو بأخرى، إلى تيارات الحياة المتجدّدة؟

على هذا النحو، نلاحظ باضطرار أن دخول الأيديولوجيا إلى مسرح التفكير في الاجتماع والسياسة والتاريخ، يرفع النقاش إلى مستوى عال من التعقيد والحيوية، حيث إنها لا تجادل الفلسفة فقط، بل العلوم الاجتماعية كلها أيضاً، وتحاول أن تشدها إلى ساحتها، أو أن تتوسّلها بها حتى تكسب مزيداً من المصداقية. فينشأ جرّاء ذلك، مدعوماً بحرية الفكر، مسرح كثيف، أشبه بورشة صاخبة من المشاريع والمذاهب المتعدّدة المنطلقات والمضبوطة بالنقد المتبادل، وفقاً لشروط وصيغ مخصوصة، بين الأيديولوجيا والعلم، وبين الأيديولوجيا والفلسفة، وبين العلم والفلسفة،

وبين المذاهب داخل كل طرف. أما دعوى الأيديولوجيا إجمالاً ضد استقلالية الفلسفة وأصالة مقاربتها لمبادئ المعرفة والوجود والعمل، فإن أقصر الطرق للرد عليها تبدأ بنقد أساسها، وهو إرجاع الوجود الإنساني إلى الوجود الجماعي والنظر إليه من زاوية المصالح الخاصة لوجود جماعي متعيّن.

وبيانه، بكل بساطة، هو أنه من الخطأ القول إن مبدأ الوجود الجماعي هو المبدأ التكويني المرجعي في ظاهرة الإنسان؛ فالنظرة الشاملة إلى هذه الظاهرة لا يمكنها إلا الاعتراف بأنها مكوّنة من ثلاثة مبادئ، هي مبدأ الفرد ومبدأ الجماعة ومبدأ البشرية، ولا سبيل على الإطلاق إلى نفي الأصالة التي يتمتع بها كل واحد من هذه المبادئ الثلاثة. بعبارة أخرى، الإنسان نوع يتمظهر في مستوى الفرد وفي مستوى الجماعة وفي مستوى البشرية جمعاء. والتفكير الصحيح الكامل فيه هو التفكير في مستوياته كلها، باعتبار أصالة كل واحد منها، وباعتبارها تمظهرات لأصل واحد. ولذلك، إذا كان من حقّ الفكر الأيديولوجي أن يختص بالتعبير عن مستوى الوجود الجماعي، وأن يتموقع في واحد بعينه من تجلياته في الواقع التاريخي، فإنه يبقى من حق الفلسفة أن تنظر في المبادئ القصوى لهذا المستوى، وفي المبادئ القصوى للمستويين الآخرين، والمبادئ العامة المشتركة بين المستويات الثلاثة. وهكذا يتجاوز التفكير الفلسفي التفكير الأيديولوجي في مقاربة الوجود الإنساني ويتقدّم عليه.

تأتي صعوبة التميز بين الفلسفة والأيديولوجيا من استحالة الفصل بين المستويات الثلاثة لتمظهر الإنسان، مستوى الوجود الفردي ومستوى الوجود الجماعي ومستوى البشرية، إلا أنها ليست سبباً كافياً للتخلي عنه. المقصد الرئيسي للأيديولوجيا لا يتطابق مع المقصد الرئيسي للفلسفة؛ فهذه تفكر في الإنسان بكليّته وبما هو ظاهرة استثنائية في عالم الكائنات

الحية، وتلك تفكر في تمظهره الجماعي انطلاقاً من التزام كامل بمصالح جماعة تاريخية بعينها، أو تكتل فئات اجتماعية بعينه. المنظور هنا غير المنظور هناك: والنتائج كذلك. والحق أنه لا شيء يمنع الأيديولوجيا من التوسع والتعمق في مبادئ الوجود الجماعي، وبخاصة في أهمية السياسة لحمايته وتنظيم شؤونه وتنميته، واستتباعاً، في علاقة الجماعة بالفرد، من جهة، وبالبشرية من جهة ثانية، وصولاً إلى تصور ما لماهية الإنسان. غير أنه من الواضح أن ما يمكنها التوصل إليه، في هذا المسعى، يبقى مقصوداً من أجل الخصوصية الجماعية التي تخدمها، في حين أن ما تبتغيه الفلسفة هو الكشف عن المبادئ القصوى، التفسيرية والمعيارية، في وجود الفرد، وفي وجود الجماعة، وفي وجود البشرية بأسرها، وفي وجود الإنسان كإنسان على اختلاف تمظهراته. ما يعني، بعبارة إجمالية، أن التفلسف في خدمة مذهب أيديولوجي معيّن شيء، والتفلسف تحقيقاً لماهية الفلسفة شيء آخر.

وبعد، فإن كل صعوبة من هذا النوع إنما هي صعوبة نسبية وغير خطيرة، ما دامت حرية العقل والتفكير محترمة. هل منع الثلاثي المؤلف من الأيديولوجيا القومية والأيديولوجيا البورجوازية الرأسمالية والأيديولوجيا العمالية الاشتراكية، بفروعه المختلفة بحسب البلدان، العقل الفلسفي في أوروبا الحديثة من السعي الدؤوب إلى إبداع نظريات ومذاهب، كونية المضمون والاتجاه، حول المبادئ التكوينية أو المبادئ التوجيهية لحياة الإنسان الفردية والاجتماعية والسياسية والتربوية والأخلاقية والتاريخية وما إليها؟ هل كان روسو، المدافع عن دولة «الميثاق الاجتماعي» وعن «مبادئ الحق السياسي»، خادماً لطبقة اجتماعية بعينها أو لشعب بعينه؟ ماذا تخسر فلسفة فيخته المثالية الذاتية، لو صرفنا النظر عن خطاباته إلى الأمّة الألمانية؟ وهل يمكن إثبات أن فلسفة المسؤولية، كما طرحها هانز

يوناس مشتقة من إرادة الدفاع عن أمّة بعينها أو عن طبقة اجتماعية بعينها؟ الأمثلة كثيرة من هذا القبيل، وهي تدل على حيوية الفكر الفلسفي، الكوني المضمون والاتجاه على الرغم من الخصوصيات اللغوية وغير اللغوية التي تؤثر في ما ينتجه من أعمال على اختلاف قيمتها. وأين نحن من هذا كله؟ إننا، بلا لف ولا دوران، بعيدون جدّاً عنه. وأغلب الظن أننا نحسن الصنع، ونستجمع بعض القوة للتحرر من سطوة الخطاب الأيديولوجي السائد، إذا استدرجناه إلى ساحة النقد الإيبيستيمولوجي.

في ساحة النقد الإيبيستيمولوجي، تفقد الأيديولوجيا زمام المبادرة، ويصبح خطابها موضوعاً للتحليل والتفكيك والتقييم. ماذا تقول الأيديولوجيا بالضبط؟ وكيف تقوله؟ ومن أين لها أن تقوله؟ ومن هو المخاطب بها؟ وما هي أساليب خطابها؟ هل هي معرفة موجهة بإرادة الحقيقة أم رؤية موجهة بإرادة العمل السياسي؟ وما هي قيمة أقوالها في رصيد التراث الإنساني؟ هذه الأسئلة لا تتناول موضوعات الأيديولوجيا من حيث مضامينها، بل من حيث كيفية تصورها والحكم عليها. إذا كان خطاب العلم يخضع لتحليل نقدي كهذا، فلماذا يشذ عنه خطاب الأيديولوجيا؟ المهمة هي نفسها في الحالتين، وهي من مهام الفلسفة باعتبارها تفكيراً عقلانيّاً نقديّاً في مبادئ المعرفة وأنماط التفكير. وفي مقدمة نتائجها أن عقلانية الخطاب الأيديولوجي، إذا جاز لنا وضعه تحت هذا العنوان، تختلف اختلافاً جذريّاً عن عقلانية الخطاب العلمي. فالخطاب الأيديولوجي، بما هو خطاب للدفاع عن وجود ومصالح وتطلعات جماعة تاريخية معينة، إنما يصدر عن إيمان بهذه الجماعة وحقها في الوجود وفي الدفاع عن نفسها، وإيمان بقدرتها على الكفاح في سبيل بلوغ أهدافها. ولذلك يؤدي العقل فيه دور الخادم، المتحرك بين معطيات الواقع ودوافع المشاعر والعواطف وجواذب الأحلام والتخيل؛

وخدماته تختلف بحسب ما هي موظفة في صياغة أحكام الواقع، أو في صياغة أحكام العمل، أو في صياغة أحكام القيمة. بكلام آخر يتولى النقد الإيبيستيمولوجي الكشف عن حقيقة الخطاب الأيديولوجي، فيبيّن أنه خطاب مشروع سياسي اجتماعي أو اجتماعي سياسي، مبني على قاعدة إيمانية وموجه من الماضي إلى المستقبل عبر صراعات الحاضر وإمكاناته بتأثير نزعة خلاصية، وهو يستعين بالمعارف العلمية والفلسفية بطريقة انتقائية، وفقاً لمقتضيات المشروع الذي يحمله، ولكنه على الجملة أقرب إلى الخطاب الديني منه إلى الخطاب العلمي والخطاب الفلسفي. ولذلك لا يجد النقد الإيبيستيمولوجي أي حرج في السعي إلى إضاءة نقد الأيديولوجيا بنقد الخطاب الديني وإضاءة نقد الدين بنقد الخطاب الأيديولوجي.

لا يقتضي التشابه بين الخطاب الأيديولوجي والخطاب الديني الذهاب إلى القول بأن الدين شكل من أشكال الأيديولوجيا، ولا إلى القول بأن الأيديولوجيا شكل من أشكال الدين؛ ففي المنظور الفينومينولوجي، الدين ظاهرة لها ماهيتها، والأيديولوجية ظاهرة لها ماهيتها، والمشترك بينهما الموقف الإيماني، كما أن العلم ظاهرة لها ماهيتها والفلسفة ظاهرة لها ماهيتها، والمشترك بينهما العقلانية. ولكن، في منظور الصراع التاريخي، يمكن أن يتوسع الدين ويمتد على حقول الأيديولوجيا، فتنشأ منه مذاهب أيديولوجية كالمذاهب الطائفية، كما يمكن أن تتوسع الأيديولوجيا وتمتد بعيداً في تصوراتها عن الإنسان والعالم، وتتحوّل إلى ما يشبه الدين، كما حصل في الشيوعية. وما يهمنا، ههنا، يتعلق بالماهية أكثر مما يتعلق بالتاريخ، ويقتضي أن نبين كيف يتجاوز موقف الدين من الفلسفة موقف الأيديولوجيا منها، وكيف ترد الفلسفة على الدين، انطلاقاً من ماهيتها ودفاعاً عن ضرورتها.

والدين في هذا السياق هو الدين التوحيدي المنسوب إلى إبراهيم، بفروعه الثلاثة، اليهودية والمسيحية والإسلام، على الرغم من الاختلاف الكبير بينها في العقائد اللاهوتية والتعاليم المؤسسة عليها؛ وذلك لأن الاعتراض الجوهري على العقلانية الفلسفية يأتي من راديكالية الإيمان المطلق بالمبدأ المطلق في هذا الدين، وليس من أي دين آخر. وفي الواقع، ماذا يقول هذا الاعتراض في التحليل الأخير؟ إنه يقول أمرين: **أولاً** ـ الدين هو الرؤية الصحيحة الأكيدة الثابتة إلى الموجود المطلق الذي له مطلق الوجود، ومنه يستمد كل وجود وكل موجود وجوده بصورة أو بأخرى؛ **وثانياً** إن الدين هو المرجع الصحيح الحاسم في جميع القضايا المعيارية التي لا بد للإنسان من اتخاذ قرار في شأنها. وبناء عليه، ليس للفلسفة محل في النظر إلى المبادئ الأخيرة في الوجود والعمل إلا على أساس مرجعية الدين والتبعية له.

يتميز هذا الاعتراض بشموليته، حيث إنه يتناول من فوق جميع قضايا الوجود والعمل، ويربط واقع الحياة الإنسانية ومعناها بالمطلق الإلهي. فهو، بهذا الشكل، يمد اعتراض العلم، الذي يدور على معرفة عالم الوقائع، واعتراض الأيديولوجيا الذي يدور على عالم المصالح والقيم، إلى المستوى الميتافيزيقي، ويبسط سيادة اللاهوت على الطبيعيات والإنسانيات، فيسد على الفلسفة أي إمكانية للتحرك إلا على سبيل الشرح والدعم والتطبيق والتنظيم. وبالطبع، ليس من الثانويات أن يتعامل الدين مبدئيّاً مع الإنسان بكليته على أساس أنه خليقة الله العليا في الكون، أو على أساس أنه خليفة الله وعبده في الأرض، ويستخرج من هذا الوصف جميع الأجوبة عن أسئلة الإنسان حول وجوده ومصيره، مترفعاً عن شكوك الفلسفة ومحاولاتها المتجددة للكشف عن أسرار الوجود وألغاز الحياة. ولذلك، نعتبر أن المسألة جوهرية، بصرف النظر عن حيوية الحركات

الأصولية الدينية، وعن الفارق الكبير في شأنها بين عالم غربي استبدل موقف الدين من الفلسفة بموقف الفلسفة من الدين، وعالم عربي لا يزال الدين يتمتع فيه بهيمنة قوية. المسألة جوهرية للإنسان الطبيعي العاقل، المفكر بعقله والطامح إلى تفتح طاقات فكره إلى أبعد الحدود الممكنة. وهي جوهرية للإنسان الديني نفسه؛ إذ إنه لا يستطيع إسكات العقل في الكائن الذي يؤكد أنه خليقة إلهية، ولا بد له بالتالي من الاستماع إلى صوته، سائلاً ومجيباً، سواء أكان عقلاً علميّاً أم عقلاً فلسفيّاً.

تسأل الفلسفة عن المعرفة ومبادئها، فلا تجد في الدين جواباً مباشراً ومتكاملاً عن هذا السؤال، لأن قضية المعرفة بكافة أبعادها وأشكالها ليست موضوعاً مركزيّاً في الدين، وإنما تجد ممارسة محددة للمعرفة، أركانها النبوة والوحي والإيمان، وأدواتها منظومة من الأساليب الأدبية المتباينة بحسب المعاني المراد إبلاغها، كما تجد توسعاً في شرح تلك الممارسة وتسويغها في الكتب المخصصة لأصول الدين. وهذا يتيح للفلسفة أن تمارس على الخطاب الديني النقد نفسه الذي تمارسه على الخطاب العلمي والخطاب الأيديولوجي، أعني النقد الإيبيستيمولوجي الذي ينظر إلى قيمة كل خطاب في ضوء معياريْ المنطق والحقيقة. وإذ يتحوّل الخطاب الديني موضوعاً للفحص الإيبيستيمولوجي، تنتصب الأسئلة وتتزاحم حول ماهية النبوة وشروطها وحدودها، وحول ماهية الوحي وشروطه وحدوده، وحول ماهية الإيمان وشروطه وحدوده، وحول القيمة الإنجازية لكل أسلوب من أساليبه من حيث التدليل والتعبير عن المعاني المتعلقة بعالم الغيب أو تلك المتعلقة بعالم الشهادة. وهكذا تمارس الفلسفة الدور الذي لا يمارسه سواها في ما يخصّ مبادئ المعرفة الدينية. على أن أهم ما تسهم به، في هذا المجال، كما يبدو لنا، إنما يرجع إلى نظريّة الإيمان ونظرية اللغة. الدين ينفتح بمفتاح الإيمان، وينبسط على

بساط اللغة. الدين إيمان بإله يتكلّم. فلا يمكن تسويغه بين الناس إلا في إطار ما تحدّده فلسفة الإيمان وفلسفة اللغة، خارجاً عن الدين وباستقلال عنه. وبهذا المعنى، يمكننا أن نقول إن الدين هو ما يحتاج إلى الفلسفة، وليست الفلسفة هي ما يحتاج إلى الدين.

وتسأل الفلسفة عن ماهية الإنسان ومحله في العالم، كما فعلت منذ عصورها القديمة. ولا تجد أن الدين يكفي لكي نتخلى عن هذا السؤال. بل إنها، على العكس، تجد نفسها مدعوة إلى تعبئة جميع قواها لردم الهوة الكبيرة المتزايدة بين الدين الذي يشد الإنسان مبدئيّاً إلى الأعلى، ويجعل منه مخلوقاً «على صورة الله ومثاله»، والعلم الذي يشده مبدئيّاً إلى الأسفل، ويجعل منه «حيواناً كسائر الحيوانات». الفلسفة تبحث عن ماهية الإنسان في كينونته الخاصة، وفي مكوناته الذاتيّة، قبل أن تتطلّع إلى ما هو أبعد. هكذا قالت مع أرسطو، مؤسس البيولوجيا، وبخاصة علم الحيوان، إن الإنسان «حيوان عاقل»، وإنه «حيوان سياسي»، وقالت مع ديكارت، أحد مؤسسي الفيزياء الرياضية، إن الإنسان «جوهر مفكّر متّحد اتحاداً وثيقاً بجسم»، قاصدة الكشف عما يميّزه كيانيّاً من سائر الحيوانات. وفي الاتجاه نفسه، نتوقف عند القول المعاصر بأن الإنسان «حيوان كسائر الحيوانات»، فنجد أنه يأتي في سياق تقدم كبير في المباحث البيولوجية، وبخاصة المباحث الجينية والمباحث العصبونية، ولكنه لا يصمد أمام النقد العقلاني. فهل ثمة، بالفعل، تماثل جوهري ومساواة جذرية ـ وهذا هو المقصود بالقول المذكور ـ بين النوع الإنساني وسائر أنواع الحيوان؟ المسألة واضحة من الوجهة المنطقية، حيث إن القول بأن الإنسان «حيوان كسائر الحيوانات» يتجاهل، وهو يقول ما يقوله، أن الإنسان هو الحيوان الوحيد الذي أقام العلم، وبخاصة علم الحيوان، وهو النوع الوحيد الذي تجرأ بعض العلماء من أفراده على الزعم بأنه «حيوان كسائر الحيوانات»

من دون أن يكون في مستطاع أي حيوان أن يتفهم زعمهم ويرحب به ويعمل على أساسه. وهذا مفاده أننا أمام قول منقوض بقوله. فأنت لا تستطيع أن تقول إن الإنسان متساو مع سائر الحيوانات وتسكت عن العلم الخاص بك، والذي يسوغ وفقاً لتفسيرك له، هذا القول. وفي صيغة أخرى، إما أن تكون المساواة بين نوع الإنسان وأنواع الحيوان الأخرى تامة في الأصل والاشتغال، ومشتركة على سبيل الاعتراف المتبادل، وإما أن يكون ثمة استثناء عليها. والحال أن الاستثناء حاصل، فهي إذاً غير قائمة. وذلك على غرار القول بأن كل شيء نسبي. فهو قول يفترض أنه هو نفسه غير نسبي، وافتراضه هذا استثناء يرتد عليه ويبطل مضمونه. وإذا كان الأمر كذلك، فإنه من اللازم أن نتساءل: هل نحن أمام مقاربة عقلانية سليمة لماهية الإنسان ومحله في العالم، أم أن المقصود، تحت غطاء العلم، ضرب أشكال متطرفة من النزعة الإنسانوية، إن لم يكن ضرب الإنسانوية برمتها؟

وفي المقابل، تتوقف الفلسفة عند القول بأن الإنسان «مخلوق على صورة الله ومثاله»، وتتأمل في مستلزماته، فتجد أنه، على علو مقصده، يثير مشكلات تفسيرية عويصة. فهو ينطلق من التسليم بأن الله موجود، وبأنه خالق، وبأن الإنسان خليقته، والأهم بالنسبة إلى الإنسان هو أنه يحمل صورة خالقه، وليس مجرد صنيعة له. وهذا يعني أننا أمام أصل وصورة وعلاقة خلق بينهما. فما هي صفات الأصل؟ وما هي صفات الصورة؟ وعلى الأخص، ما هي منزلة الخلق بين هذه الصفات؟ أليس من المنطقي أن نفترض أن الصورة تمتلك صفة القدرة على الخلق كالأصل الذي خلقها بوصفها صورة له؟ استثناء الخلق من صفات الخليقة المخلوقة على صورة الله الخالق أمر ليس له تسويغ منطقي. ولكن، إذا كان الإنسان خالقاً، فكيف نستكشف مضامين هذه الصفة العظيمة ومجالاتها وأدواتها

وآفاقها وحدودها؟ انطلاقاً من هذا السؤال، تجاوزت بعض المذاهب الفلسفية في الحداثة الأوروبية التقليد اللاهوتي المحافظ على تعالي الأصل المطلق، وقلبت العلاقة التراتبية بين الأصل والصورة، فجعلت من الصورة أصلاً خالقاً، ومن الأصل صورة مخلوقة. ولئن أخفقت في سعيها إلى إرجاع حقيقة المطلق المتعالي إلى مجرد صورة تخيلها الإنسان للتعبير عن أجمل وأسمى صفاته وأشواقه وأحلامه وأوهامه، فإن فضلها يكمن في أنها استعادت بقوة التقليد الفلسفي، الذي تأسس في الفكر اليوناني، ومبدأه الرئيسي العام معرفة الإنسان لنفسه، في نفسه وبنفسه، ما يعني أن الدين واللاهوت لا يحتكران تفسير ظاهرة الخلق في الإنسان، ولا بد للفلسفة من أن تتعهد، بوسائلها الخاصة، تفسير هذه الظاهرة بوصفها جزءاً من ماهية الإنسان ومحله في العالم.

هذه مجرد إشارة إلى ما ينتظر الفلسفة، أو بالأحرى ما يتجه نحو الفلسفة ليدرك ذاته على حقيقته. كائن إشكالي ينضوي، بكينونته وصيرورته، بين الحيوانية والألوهية، ويتحرك بعقله النقدي لاستكشاف مكونات وضعه الوجودي هذا. وآيته أنه لا يستطيع التحرر من وضعه، ولا من تحرك عقله لكشف أسراره، إلا بإنكار ذاته، وإنكار ذاته إنما هو، في نهاية المطاف، طريقة لإثبات ذاته. فالإنسان هو هكذا: كائن يسأل عما هو في حد ذاته، ويسأل عن محله في العالم، وبالتالي عن المبادئ الأخيرة التي تحكم هذا العالم. والفلسفة تتميز من الدين، ومن غيره من أنماط التفكير، بأنها تتحمل أعباء هذا التساؤل العظيم، وتحاول الإجابة عنه، كما تقتضي كرامة الإنسان وحريته، بعقلانية نقدية جذرية ومنفتحة حتى الحدود القصوى. بعبارة أخرى، ما دام الإنسان هو هذا الكائن الذي يفكر بعقله النقدي، فإنه سيظل مواطناً في مملكة التصورات والمباحث الأنطولوجية والميتافيزيقية.

وأخيراً، وليس آخراً، تأتي مبادئ العمل، لأنه من المنطقي أن يتحدد ما يجب أن يكون الإنسان عليه تبعاً لماهيته. وهنا، إذا أخذنا في الاعتبار أن مبادئ العمل مبادئ معيارية، وليست مبادئ تكوينية أو تفسيرية، ثم ميزنا في المبادئ المعيارية بين المبادئ الأخلاقية والمبادئ المهنية، فإن المواجهة بين الدين والفلسفة تنحصر في دائرة المبادئ الأخلاقية، لأن المبادئ المهنية ترجع إلى العقل العملي وحده. ولكن ما هي حدود هذه المواجهة؟ المسألة نظرية، قبل أن تكون ميدانية أو تاريخية أو تطبيقية. وأساسها هو أن الاختلاف المشروع بين الدين والفلسفة في النظر إلى الإنسان والعالم يستتبع اختلافاً آخر بينهما، هو اختلاف مشروع أيضاً، في النظر إلى الأخلاق؛ ففي حين يتمسك الدين بضرورة إسناد التعليم الأخلاقي حول الخير والشر، عموماً، وحول الواجبات والمحظورات خصوصاً، إلى الله الخالق ومن يخصهم بتبليغ وحيه، تتمسك الفلسفة بضرورة إقامة التعليم الأخلاقي على المبدأ القائل بأن الإنسان كائن أخلاقي في حد ذاته، سواء أكان مخلوقاً على صورة الله ومثاله أم حيواناً عاقلاً. الكائن الأخلاقي هو كائن يواجه الخير والشر، ويختار هذا أو ذاك، وهو يعرف معرفة ما، على نحو ما، ما هو الخير والفضيلة وما هو الشر والرذيلة في اختبار كيانه وحياته. ومن دون هذه المعرفة، التي يتعين على الفلسفة أن تكوّنها بكيفية عقلانية نقدية، لا يستطيع الإنسان أن يفهم ويقدّر ما يبدو أنه مشاعر أخلاقية عند أصناف من الحيوانات، وما يأتي به الدين من الأوامر والنواهي وأسبابها. وبعد، فإنه ليس من الضروري، إطلاقاً، أن يقود الاختلاف بين المقاربة الدينية والمقاربة الفلسفية للأخلاق إلى الإقصاء المتبادل عملاً بحرية الإيمان والتفكير الديني وحرية العقل والتفكير العقلاني. وإذا كان الأمر كذلك، فلا صحة للفكرة الثانية التي أوردناها أعلاه من اعتراض الدين ضد الفلسفة في الشؤون المعيارية.

خاتمة

وهكذا، بعدما شرحنا تصورنا لماهية الفلسفة، وتبينت لنا ضرورتها في وجه العلم والدين والأيديولوجيا، وهي أنماط التفكير الرئيسية التي تنازعها في الموضوع أو في المنهج والمنطلق، يمكننا أن ننتقل إلى مرحلة جديدة، مكملة من البحث، بهدف تبيين كيفية تحقيق الفلسفة لماهيتها في مهام محددة وفي مراحل محددة من تاريخها وتاريخ الحضارة التي تحتضنها وترعاها. وذلك لأنه ليس من الضروري أن تكون جميع قضايا المعرفة والوجود والعمل على الدرجة نفسها من الأولوية على جدول أعمال البحث الفلسفي، كما أنه ليس من الضروري أن يشتمل كل مذهب فلسفي على جميع تلك القضايا. للتاريخ مقتضياته واشتراطاته، وللتخصص موجباته وتوقعاته، وللإبداع مسالكه وفنونه. ولكن هذا يتطلب، كما لا يخفى، مقالة أخرى.

الفصل الثاني

الاستقلال الفلسفي عند ناصيف نصّار: مفهوم ومشروع طريق

أنطوان سيف(*)

تمهيد في الفلسفة والنهضة

العبور من الموجود إلى المنشود الخاص بجماعةٍ إنسانية كبرى أو بحضارة، في مرحلةٍ تاريخية، عندما يتحوَّلُ من حيِّزِ الأحلام والنوازع العاطفية المبعثَرة إلى مشروعٍ عند فرد، أو مجموعة من الأفراد، والنطق باسم الجماعة الكبرى، يستدعي العقلَ لرصد الإمكانات، واستخدام المعارفِ والعلوم والخبرات، وتصوُّر مراحل الإعداد وترتيب الأسبقيّات، والتصدّي للمعوِّقات التي لا مسيرَ في طريق تحقيق المشروع من غير إزالتِها، أو تعطيلِها، أو أقلّه اختزال تصلُّبِها.

مشروعٌ كهذا، وأشباهُه، يندرج في نطاق الأيديولوجيا، أو الفكر الأيديولوجي، لأنَّ الأيديولوجيا، في أحد تعريفاتها الأقل إثارةً للسجالِ أو الرفض، هي مجموعةُ أفكارٍ، أو نظامٌ فكريٌّ، تهدفُ لمنفعةِ جماعةٍ معيَّنة، ولتحقيق مصالحها عموماً. ولكنَّ أدواتِ إعدادِه وتحقيقِه، النظريةِ

(*) أستاذ الفلسفة في الجامعة اللبنانية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية.

والعملية، من أفكارٍ علميةٍ وفلسفيةٍ ورؤىً فنيةٍ وتقنيّات، ليست أدواتٍ ووسائلَ تندرج ضمن نطاق الأيديولوجيا التي تنشط بصيغة الجمع المختلف، بل المتنافر المعيق لأيٍّ مشروعٍ بعينه. الدكتور ناصيف نصّار، أستاذُ الفلسفة، الفيلسوفُ الحاملُ بشغفٍ رسوليٍّ عبءَ نهضةٍ عربيةٍ مقبلةٍ وأفكارِها الممهِّدة لها، يختصر توجُّهَه هذا بقوله: «إنَّ النهضةَ الحضارية التي تسعى المجتمعاتُ العربيةُ إلى تحقيقها، لا تكونُ متينةَ البنيان إلّا إذا تأسّستْ على استقلالٍ فلسفي؛ ولا شيءَ يمنعُها من تحقيق هذا الاستقلال إذا أرادت وعرفتْ الطريق»[1].

إذاً، الفلسفةُ المحقِّقةُ استقلالَها هي، برأيه، قاعدة البناء الصلب للنهضة العربية المنشودة. هذا الاستقلال له عنده شرطان ذاتيّان بارزان: الإرادة والمعرفة، إرادةُ الاستقلال ومعرفةُ طريقه. هاتان الإرادةُ والمعرفةُ إذ هما من مطالب الحضارة، فما عَمَلُ الفيلسوفِ، في المطافِ الأخير، سوى تحقيق هذا المطلب الحضاري! هذا الموقف ينطوي على جملةِ فرضيّاتٍ تتعلَّقُ بفكرةِ مركزيَّةِ دور الفلسفةِ في الحضارة، وبالرغبة في مماهاةِ المشاريع الفرديةِ والمشاريعِ الجمعية والقيمِ العامة في مرحلةٍ تاريخية، والتعويل على قيمةِ النقدِ العقلاني ومناهجِه الحديثة كأداةٍ أساسيةٍ للتحرُّر، من غير معركةٍ فكريةٍ يصعبُ الإلمامُ بمجملِ عناصرها.

اختصر نصَّار مشروعَه حول ضرورة الاستقلال الفلسفي بقوله: «تبيَّنَ لي أنَّ مشكلة العلاقةِ بتاريخِ الفلسفة، ومشكلةَ العلاقةِ بين الفلسفة

(١) هذا القول مستلٌّ من كتابه: ناصيف نصار، **طريق الاستقلال الفلسفي: سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٥)، ص ١٣، والكتاب مطبوع عام ١٩٧٥، ولكن منشور عام ١٩٧٧ في بيروت، بسبب ظروف الحرب في لبنان عهد ذاك.

والأيديولوجيا هما في طليعةِ المشكلات التي لا بدَّ من معالجتِها لتحرير الفكرِ الفلسفي وإعطائه زخماً جديداً»[٢].

هاتان المشكلتان اللتان تقفان، برأي نصَّار، عقبةً في «طريق الاستقلال الفلسفي» (العربي المعاصر)، وهما: العلاقة بتاريخ الفلسفة والعلاقة بين الفلسفة الأيديولوجيا، ستكونان تباعاً، بدءاً من مسألة الأيديولوجية، محورَ مطالعتي.

أولاً: الفلسفة والأيديولوجيا

١ ـ ثلاثة كتب في الأيديولوجيا

خصَّصَ ناصيف نصّار ثلاثةً من كتُبه لموضوعةِ الأيديولوجيا في علاقتها الملتبسة بالفلسفة، وبخاصةٍ ارتباط هذا الالتباس بإعاقة الاستقلال الفلسفي العربي، لأنَّ «الطريق الرئيسية إلى الأسئلة المركزية في النهضة العربية الثانية... هي طريق الفلسفة». لماذا؟ ـ لأن «الفلسفةَ هي الفكرُ العقلي في أرقى مراتبِه وأعمقِ إدراكاتِه وأوسعِ تصوُّراته»[٣]. وهذه «النهضةُ الحضارية... لا تكون متينةَ البنيان إلّا إذا تأسست على استقلالٍ فلسفي»[٤]. هذا الرهان على الفكر الفلسفي المستقلّ بالإسهامِ في النهضةِ العربية المرتقبة، لأنها ممكنةٌ ومأمولٌ بها، بات المشروعَ الفكريَّ الأساسي عند نصَّار الذي أعلنَ عنه أولاً في كتابه **طريق الاستقلال الفلسفي** (١٩٧٧) الذي باتَ عنوانُه عنوانَ المشروع بكامله، بل السمةُ الأبرز للهوّية الفكريةِ

---

(٢) ناصيف نصار، **التفكير والهجرة: من التراث إلى النهضة العربية الثانية** (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٩٧)، ص ٢٩٥.

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٢٦.

(٤) نصار، **طريق الاستقلال الفلسفي: سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع**، ص ١٣.

لصاحبه. في هذا الكتاب الذي يطرح العوائقَ الذاتية في طريق الاستقلال الفلسفي، وأهمُّها اثنان: تاريخ الفلسفة والأيديولوجية، نلاحظ أنَّ الكلامَ على العائق الأيديولوجي فيه يتجاوز ثلاثة أرباع صفحات الكتاب، ومن غير أن تظهرَ كلمةُ «أيديولوجيا» في عنوانه! وهذا لن يكونَ شأن كتُبه التالية، كما سنرى.

أمّا الكتابُ الثاني، فعنوانُه صريحٌ عن مضمونه، وهو: **الفلسفة في معركة الأيديولوجية**[٥] (١٩٨٠)، وتظهر فيه الكلمتان الأعجميَّتان الواحدةَ بمواجهة الأخرى، ولكن مع أسبقيةِ «للفلسفة» (الموجودة وحدها في عنوان الكتاب السابق)؛ وأن العلاقة بينهما هي «معركة»، أو، بمعنىً أدقّ، انخراطُ الأولى في معركةٍ مع الثانية، أو افتعال الأولى معركة مع الثانية؛ أو الردُّ على معركةٍ غيرِ معلنة حتى الساعة في الساحة الفكرية العربية، بمعركةٍ معلَنةٍ هذه المرة، وفي عنوانِ كتاب!

والكتابُ الثالثُ جعلَ الأيديولوجيا فيه سيِّدةَ الساحة وحدَها، والفاعلَ الأول أو الموضوعَ الأول الذي عليه تُطرح الموضوعاتُ الأخرى، ومنها خصوصاً الفلسفة، وتُقاس. وعنوانُه: **الإيديولوجية على المِحكّ** (١٩٩٤)[٦].

وثمة إمكانُ إضافةٍ رابعةٍ إلى هذه الكتب الثلاثة، هي فصلٌ عن الأيديولوجيا في كتابٍ لاحقٍ لنصَّار، عنوانُه: **التفكير والهجرة...** (١٩٩٧)، هو الفصلُ الأول من القسم الرابع والأخير منه، وعنوانُه: «**حول طريق الاستقلال الفلسفي**»، وهو نصُّ مقابلةٍ صحافيةٍ أُجريَت معه

---

(٥) ناصيف نصار، **الفلسفة في معركة الإيديولوجية: أطروحات في تحليل الايديولوجية وتحرير الفلسفة من هيمنتها** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠).

(٦) ناصيف نصار، **الإيديولوجية على المحك: فصول جديدة في تحليل الإيديولوجية ونقدها** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٤).

ونُشرت في مجلَّة **دراسات عربية** عام ١٩٧٨، وها هو يُعيد نشرَها في كتابه بعد عشرين سنةً، ما يُفصِح عن استمراره على مواقِفه الفكرية فيها، على العموم، وبخاصةٍ لجهة موقفه من الأيديولوجيا! إلّا أنَّ هذه الملاحظة، إذ تؤكِّد بقاء بعضِ المواقف، بشكلها العام على الأقل، فإنَّها لا يمكنها، مع ذلك، أن تنفي حصولَ تبدُّلٍ في المواقف، وظهور لمواقف «جديدة»، وتعديلٍ لبعضها الآخر، تشي به النصوصُ حول الأيديولوجيا أولاً، وبعضُ الإشاراتِ الخارجية ودلالاتِها تالياً: وهذا على مدى سنوات من عمر المؤلِّف، وعقودٍ من التغيُّرات الاجتماعية والسياسية الكبرى بالموازاة، أو بالتفاعُل خصوصاً؛ إذ هو صاحبُ نظريةِ «الواقعية الجدلية» التي تنظر إلى الذات الإنسانية، ذات الفيلسوف أو أيّ ذات أخرى، في تفاعُلٍ لا يتوقّف، ولا يجوز أن يتوقّف، مع واقعه الوضعي الذي يفقد بذلك «وضعيَّتَه الجامدة» ويؤسس لـ «وضعيَّته الجدلية»!

ففي **طريق الاستقلال الفلسفي** (والمقصود هنا: الاستقلال الفلسفي العربي تحديداً، في الوضعية الراهنة للثقافة العربية، عام ١٩٧٧)، أو «تأسيس الاستقلال الفلسفي على حياتنا الاجتماعية التاريخية العميقة التي نحياها نحن دون غيرنا...» (ص ٢٥٤)، نجد «أنَّ الأيديولوجيا نظامٌ من أفكارٍ اجتماعية، يرتبط بمصلحةِ جماعةٍ معينة، ويشكِّل أساساً لتحديد، أو تسويغ فاعليَّتها الاجتماعية في مرحلةٍ تاريخيةٍ معيَّنة» (ص ٥٢). وهذه المجموعة من الأفكار والمفاهيم «تؤلف معاً كلّاً واحداً متميِّزاً» (ص ٥٢)، وإنَّ «الماهية العامة في الفكر الأيديولوجي هي الماهية الاجتماعية... والأصلُ الجامع هو فاعليةُ الجماعة...» (ص ٥٣). و«غائية الفكر الأيديولوجي غائيَّة نفعيّة... للجماعة» (ص ٥٤ ـ ٥٥). «وفي كل فكر أيديولوجي تتقدم استعمالية الأفكار والنظريات على حقِّيتها»... و«فيه من الحقيقة شيء نسبي» (ص ٥٦).

ولكن «ما يميِّز، برأيه، نظرةً أيديولوجية عن أخرى، هو الأساسُ الفلسفيُّ الذي تقوم عليه» (ص ٦٠)، لأن في كل فكرٍ أيديولوجيٍّ نواةً فلسفية» (ص ٦٣) إلخ...

ويحذر نصَّار من أنَّ التمايز بين الفلسفة والأيديولوجية واضح: «الأيديولوجيا ليست شكلاً من أشكال الفلسفة» (ص ٦٣).

واستكمالاً لسبرنا مواقف نصَّار من مفهوم الأيديولوجيا قبل المباشرة في الحوار معه ونقده، نلفتُ إلى أنَّ هذه المواصفات العامة للأيديولوجيا ظلَّت ثابتةً في فكره، مستمرةً في كتابَيه اللاحقين. ولكنَّ هذا الكتاب، مع أنَّه سابقٌ لهما، حمَلَ موقفاً غيرَ مسبوقٍ في البحوث الفلسفية النقدية العربية، وحتى في تاريخ الفلسفة العربية المعاصرة، وهي جعلُه طريقَ الاستقلال الفلسفي العربي يستلزم «النظرَ في النتاج الفكري الأيديولوجي» العربي المعاصر. ونموذجُ هذا النتاج الفكري هو عنده المنظِّران القوميَّان المشرقيَّان في أواخر النصف الأول من القرن العشرين: أنطون سعادة وزكي الأرسوزي. لماذا؟ ـ لأن هذا النتاج، برأيه، «يعبِّرُ إجمالاً عن مشكلات التاريخ الاجتماعيِّ الحيّ» (ص ٢٥٤). وهذا التشديد على إيجابيات الفكر الأيديولوجي، أو بعضِها، حتى في إطار حدودٍ معيَّنة، يغدو قابلاً أكثرَ للفهم إنْ نظَرْنا إليه في إطار طرفين يمكن تسميتهما بالمعارضة والمضارعة.

٢ ـ «مفارقة الأيديولوجيا»

كونُ الفكر الأيديولوجي يعبِّر عن «مشكلات التاريخ الاجتماعي الحيّ»، فهذا يجعله مختلفاً توّاً اختلافاً أساسياً عن موقف التبعيَّة الذي يقفه كُتَّابُ «تاريخ الفلسفة» البعيدين عن «التاريخ الاجتماعي الحيّ»، والذين يُعيقون بموقفهم هذا الاستقلالَ الفلسفي.

ـ وكونُ الفكر الأيديولوجي «يحمل نواةَ فكرٍ فلسفي»، من غير أن يكونَ فكراً فلسفياً، فهذا يقرِّبه من الفلسفة الحرَّة التي يدعو إليها والتي تستلُّ مشكلاتِها عن طريق وضعيَّتها «الجدلية» مع الواقع.

ـ بهذا يخالف موقفُ نصَّار من الأيديولوجيا الموقفَ الماركسي الذي يَسِم هذا الفكرَ الأيديولوجي «بالوعي الزائف» الذي يشوِّه الوقائع الاجتماعية التي يراها، ويتعامل معها وكأن لا صراعَ طبقياً فيها. وهي بالتالي ضمناً، وليس صراحةً، معارضةٌ لجوانب من أطروحةِ عبد الله العروي المعروفة في كتابه: **الإيديولوجية العربية المعاصرة**[٧]، الذي هو نقدٌ للوعيِ العربيِّ المعاصر الزائف ورؤاه الوهميَّة، أي الأيديولوجيَّة، في مجالات ثلاث: الفكر الديني، والفكر السياسي، وحتى في فكره حول العلم الحديث والتكنولوجيا المعاصرة...

هذه الجوانب السالفة الذكر يسمِّيها نصَّار: أيديولوجيا.

نجد عند نصَّار وعند العروي كليهما نظرةً إيجابية، استثنائياً وضمنَ حدودٍ ضيّقة، إلى جوانب من الفكر الأيديولوجي: فنصَّار اعتبرَ الفكرَ الأيديولوجي القوميَّ حاملاً بذوراً فلسفية، وممهِّداً تاريخيّاً (لا أبستمولوجياً بالضرورة) للاستقلال الفلسفي العربي المطلوب. والعروي أسقطَ نماذجِ الشيخ (الديني) والتقنيّ، على «الأيديولوجيا الزائفة»، ولكنَّه احتفظ في المقابل بنموذج «السياسي الليبرالي» كاختيار مرحليٍّ تكتيكي يراه ضرورياً لاستمرار التاريخية في أبنية الوعي العربي المعاصر الذي هو، برأيه،

(٧) عبد الله العروي، **الإيديولوجية العربية المعاصرة**، قدّم له مكسيم رودنسون؛ نقله إلى العربية محمد عيتاني (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٠). والكتاب صادر بالفرنسية، انظر: Abdallah Laroui, *L'Idéologie arabe contemporaine: Essai critique*, préface de Maxime Rodinson (Paris: Maspero, 1967).

ضرورةٌ تمهيدية للدخول إلى الماركسية كتطبيق عتيدٍ لها، هذه الماركسية التي يراها فلسفةً عالميةً صالحةً لمستقبلِ العالم العربي!

ولكن، أليست هذه الخيارات الفكرية مندرجةً، هي أيضاً، في التصوُّرات الأيديولوجيا؟ معزِّزةً، بدورها، مقولةَ «مفارقة الأيديولوجيا»، المعروفة أيضاً بـ «مفارقة مانهايم» القائلة: «كلُّ نقدٍ للأيديولوجيا هو بالضرورة نقدٌ أيديولوجي»؟ هذه «المفارقة» التي فشل مانهايم نفسُه في كتابه: **الأيديولوجيا واليوتوبيا** (عام ١٩٢٩)، في التحرُّر منها، فاستحقَّ على ذلك، ما قاله بول ريكور عنه، بجملةٍ أخَّاذة: إن محاولاتِ مانهايم الفذَّة للتحرُّر من «مفارقة الأيديولوجيا» آلت به «إلى الفشل النظريِّ الأكثرَ نبلاً» (au «plus noble des échecs théoriques»)!

أما كتاب نصَّار الثاني عن الأيديولوجيا، فهو: **الفلسفة في معركة الإيديولوجية** (١٩٨٠)، نتاجُ خمس سنواتٍ من البحث والمقارنة والتأمُّل، على وقع الحرب المستمرة في لبنان التي جعلت كتابَه السابق: **طريق الاستقلال الفلسفي**، الذي انتهى من إعداده عام ١٩٧٥، ينتظر، بسبب تلك الظروف، الصدور حتى العام ١٩٧٧! وبرؤيةٍ جدلية، يمكن القول إنَّ كتابه الجديد هو نقيضةٌ (anti-thèse) ضروريةٌ، في واقع الحال الثقافية العربية الجدلية، لكتاب العروي: **الإيديولوجية العربية المعاصرة** الذي فرَضَ نفسَه على المفكِّرين العرب المعاصرين حالَ صدوره عام ١٩٦٧ بالفرنسية، وعلى الملأ الأوسع منهم، بعد صدوره معرّباً عام ١٩٧٠!

ميزة كتاب نصَّار أنه يؤكد على العموم ما سبق قوله في علاقة الأيديولوجيا بالفلسفة، وأنَّه المعركة التي يتعيَّن على الفلسفة أن تخوضَها... و«تهدف إلى تحرير الفكر الفلسفي من هيمنة الأيديولوجية وإلى تحديد الفوارق (بينهما) في المهمات والحقوق والنتائج»، أي

إلى «التخلُّص من الاختلاط الرهيب ونتائجه السيِّئة على الفلسفة وعلى الأيديولوجيا» (ص ٩).

٣ ـ «تفارُق في التشارُك»

يعلن المؤلِّف عن «اتِّجاهٍ نظريٍّ جديد» وضعَه كمنهجٍ لخوض مهمَّته، هو «الواقعية الجدلية» (لا «الواقعية الوضعية»، المرفوضة منه) التي توضح كيف أن ماهية الأيديولوجيا مغايرة لماهية الفلسفة. ومع ذلك، هناك نظرة فلسفية إلى الأيديولوجيا للتحليل النقدي الفلسفي، وفتح المسالك أمام حركة الإبداع الفلسفي (ص ٩ ـ ١٠).

باختصار، علاقةُ الفلسفة بالأيديولوجيا هي علاقةُ «تفارُق في التشارُك» (ص ٨). ومعركةُ الفلسفة «لا تهدف للغلَبة، ولا لاستتباع الفكرِ الأيديولوجي» (ص ٩). «كما لا يعني ذلك انتفاءَ التنازُع بينهما». إنَّه نزاعٌ دائمٌ من غير إلغاءٍ ولا استتباع.

إلّا أنَّ اللافت هنا هو أنَّ الفرق الأساسي يكمن في ما صمتَ عنه هذا الكتاب. وكان، في المقابل، محطَّ إشارةٍ وتوسّعٍ في كتابه السابق لجهةِ موضوعِ الأيديولوجيا، وهو أمران: اعتبارُ الفكرِ الأيديولوجي القومي ممهِّداً للاستقلال الفلسفي العربي المنشود، واعتبارُ كتابِ نديم البيطار ذي العنوان: **الأيديولوجية الانقلابية**[٨]، «نظريةً فلسفيةً اجتماعيةً في الأيديولوجيا الانقلابية، هي في الواقعِ ـ كما قال ـ مساهمةٌ فذَّةٌ في دراسة التحوُّلات الكبرى التي عرِفَها التاريخُ الغربي بعد ظهور المسيحية...»[٩] إشادة نصَّار وقتذاك بالبيطار اتكأتْ على «أنه (البيطار) درسَ وحلَّلَ

---

(٨) نديم البيطار، **الأيديولوجية الانقلابية** (بيروت: المؤسسة الأهلية للطباعة والنشر، ١٩٦٤).

(٩) نصار، **طريق الاستقلال الفلسفي: سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع**، ص ٦٩.

وقارنَ بجرأةٍ واستقلالٍ واطِّلاعٍ موسوعيّ»[10]. وتلك كانت عند نصَّار معاييرَ «الاستقلال الفلسفي» الذي يخوض معتركَه. لذا أطلقَ على البيطار لقبَ: «فيلسوف الأيديولوجيا الانقلابية»[11]. ويمكننا إيراد إضافةٍ أخرى إلى ميزات البيطار هي أنَّ «استقلالَه» اللافت وصلَ إلى حدِّ اللغةِ العربيةِ الشائعة، فاستعملَ بعنادٍ كلمةَ «انقلاب»، مع كلِّ ما كانت تنوء به من دلالاتٍ عسكرية يأباها لمشروعه، بدلاً من كلمة «ثورة»، بالمعنى الشائع حينذاك لكلمة «ثورة»، والأرجح رفضاً لهذا المعنى الشائع الذي بات مرتبطاً ارتباطاً مُحْكماً، هو أيضاً بانقلابات عسكرية عربية وسواها من دول العالم الثالث حينذاك، بهذه اللفظة!

ولكنَّ سكوتَ نصَّار عن التكرار لا يعني تراجُعاً أو إعادةَ نظرٍ، بل ربما حماسةً أقلّ تُفْهَم بشكلٍ أعمق من جهة الأيديولوجيا أكثرَ ممّا تُفهم من جهة الفلسفة ومنطقِها! ومن المرجَّح في هذا المقام، أن يكون كتابُ العروي: **مفهوم الأيديولوجيا (الأدلوجة)**[12] (هذه الكلمةُ التي عرَّبها هكذا، باللفظِ أيضاً، للجرْس ولتخفيف عدد الأحرف، كما حصل قديماً مع سابقتها لفظة «الفلسفة»!)، لا يخلو من أثرِ كتابِ **الفلسفة في معركة الإيديولوجية** لنصّار؟

والعروي موجودٌ صراحةً في حاشيةٍ من كتاب نصَّار (ص ١٦٣ ـ ١٦٤، هـ ٢) يشيد فيها نصَّار بالعروي وبكتابه: **العرب والفكر التاريخي**[13] «الذي يتضمَّن أعمقَ وأمتنَ دفاعٍ عن الفكر التاريخي كتبَه مفكِّرٌ عربيٌّ معاصر» (ص ١٦٤). ويُلحِق نصّار هذه الإشادة بالنقد التالي: «ولكنَّ وجهةَ

(١٠) المصدر نفسه، ص ٧٢.
(١١) المصدر نفسه، ص ٧٢.
(١٢) عبد الله العروي، **مفهوم الأيديولوجيا (الأدلوجة)** (بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٠).
(١٣) عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي** (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٣).

نظرِ العروي [في كتاب قسطنطين زريق: **نحن والتاريخ**][14] هي نفسها أيديولوجيَّة، ولا تقوم على أساسٍ تمييزٍ واضحٍ بين العلم والأيديولوجيا والفلسفة» (ص ١٦٤). وهذا ما جهدَ نصّار للقيام به في كتابه هذا.

٤ ـ «فصولٌ جديدة في تحليل الأيديولوجية»

الكتاب الثالث لنصّار عن الأيديولوجيا هو بعنوان: **الإيديولوجية على المِحكّ**[15]. وعنوانُه الصغير التوضيحيّ هو: «فصولٌ جديدة في تحليل الأيديولوجيا ونقدها». ويأتي هذا الكتابُ بعد خمس عشرة سنةً من سابقه عن الأيديولوجيا. ولكن من غير أن تظهر، هذه المرَّة، عبارةُ «الفلسفة» في عنوان الكتاب! وفي الكتاب اعترافٌ بأنَّ «الأيديولوجيا تحتفظ بأشكالٍ كثيرةٍ من الحضور والتأثير في مختلف أقطار العالم... وهي نمطٌ من أنماط التفكير الاجتماعي، أو نوعٌ من أنواعه» (ص ٥)، مؤكِّداً أنَّ «نصوص هذا الكتاب... تقوم على إدراكٍ حادٍ بماهية الظاهرة الأيديولوجيا ومكانتها في البناء الاجتماعي» (ص ٥).

ولئن كان المؤلف لم يُشِر إلى ما بات يراه جديداً في موضوع الأيديولوجيا، وتركَ هذا الأمرَ لقرَّائه ومتابعيه ليكتشفوه، فإنَّه أشار مع ذلك إلى أن هذه النصوص «الجديدة» هي «إضافاتٌ، بعيدةٌ عن التكرار، ومنفتحةٌ على الجديد في التجربة وفي المعرفة» (ص ٦). هذه «الإضافات»، التي سمَّاها، في عنوان الكتاب: «فصولٌ جديدة»، والتي يأتي «جديدُها» من مجال «التجربة والمعرفة»، تجد مسوّغَها الأكبر في الحدث الدولي الكبير

---

(١٤) قسطنطين زريق، **نحن والتاريخ: مطالب وتساؤلات في صناعة التأريخ وصنع التاريخ** (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٥٩).

(١٥) نصار، **الإيديولوجية على المحك: فصول جديدة في تحليل الإيديولوجية ونقدها** (١٩٩٤).

الذي حصلَ في مطلع العقد الأخير من القرن العشرين، والمتمثل بانهيار نظام كتلة الدول الاشتراكية التي يقودها الاتحاد السوفياتي والضامة دولَ أوروبا الشرقية المتحالفة معه، وما أعقب ذلك من مقولةِ، أو «أزعومة»، نهايةِ عصر الأيديولوجيا التي أظهر الكتابُ تهافتَها. فالكتاب بات ينطلق من أطاريحَ متنوعةٍ حول هذه «الأزعومة»، والمقاربات الجديدة أو المجدَّدة حولها. وهو بذلك يختلف عن سابقَيه اللذين كُتبا ضمن شروطٍ دوليةٍ مخالفة. وفي هذا الجديد تصويبٌ وإعادةُ ترتيبٍ للمقولات القديمة، ظلَّت فيه الأيديولوجيا خاضعةً للنقد الفلسفي ضرورةً، ولكنها انتَزعت الآن، في كتابه هذا، اعترافاً «بمكانتها في البناء الاجتماعي».

٥ ـ الأيديولوجيا وتاريخُها

لقد ظهر أنَّ للأيديولوجيا تاريخاً مشروطاً بوقائعه الجدلية المعقَّدة. وكذلك الأمر في الدراسات عن الأيديولوجيا التي لها، هي أيضاً، تاريخُها، أي «زمنٌ خاصٌ من أزمنة الحياة الاجتماعية» (ص ٦)، وفي تفاعلاتها العامّة الدولية مع هذا الزمن غيرِ القارّ ببُعدَيه الخاص والعام، «وتحوُّلاتها المتشابكة». هذا الكتاب (**الإيديولوجية على المِحكّ**) يبدو كخلاصةٍ لآخرِ التقنيات السوسيولوجية العالمية حول مقولة الأيديولوجيا والسجال حولها. ففكرةُ نهايةِ الأيديولوجيات، يقول الآن نصَّار، «ليست سوى فكرةٍ أيديولوجية، أو شعارٍ أيديولوجي، تُخفي طابعَها الأيديولوجي» (ص ٣٢). وهذا الحكم يبدو لنا نموذجيّاً في التعبير الواضح عن مقولة «مفارقة الأيديولوجيا» أو «مفارقة مانْهايم».

ففي كتاب **طريق الاستقلال الفلسفي**، «كانت الوجهة العامة لهذا المبحث تتحدَّد كوجهة انتقالٍ من الأيديولوجيا إلى الفلسفة» (ص ٤٩). فأصبح المطلوب في كتاب **الإيديولوجية على المحك**، أي

بعد عشرين سنة، «تعزيز العقل العلمي والفلسفي في مواكبة الأيديولوجية ومحاكمتها... نظراً لمكانتها في البناء الاجتماعي» (ص ٦)! ولفت الانتباه إلى أنَّ «الوحدة الأوروبية فكرة أيديولوجية» (ص ٣٤)!

ويصل نصّار إلى موقفٍ يختزل مجالَ الفكر الأيديولوجي، بل معضلته، لأنه «أقدر من غيره (من المجالات) على مقاومة التحليل، وعلى الإفلاتِ من قبضة النقد» (ص ٣٤). يقول: «إنَّ لنا نظرتَنا إلى الأيديولوجيا. ومن هذه النظرة ننطلق لكي نفكِّر أيديولوجيّاً، أو لكي ندرس المذاهب الأيديولوجيَّة، أو نمارس النقد عليها من وجهةٍ علمية أو من وجهةٍ فلسفية» (ص ٣٢)!

«مفارقةُ الأيديولوجيا»، وشعارُها: «كلُّ نقدٍ للأيديولوجيا هو بالضرورة نقدٌ أيديولوجيّ»، تقومُ أصلاً على كون الفكر الأيديولوجيِّ لا يعترف بكونه أيديولوجيّاً، أي مخصوصاً بحالةٍ أو بجماعةٍ، ولا بكون خياراتِه سابقةً لمنطق فكره، بل بأنها ناتجة منه. وهو بذلك حاضرٌ في كل أنماط الفكر وحقوله: في الاجتماع والاقتصاد والفلسفة والعلوم الإنسانية والفنون والآداب والمعتقدات والتقاليد والتراث... وفي كل ما تنطوي عليه من نوازع لاواعية...

لقد أفلت ماركس نفسَه من هذه «الحلقة المقفلة» بابتداعه «العِلْمَ الماركسي»، أي تحويله مواقفَه الفكرية في الصراع الطبقي إلى «علمٍ وضعيٍّ» يسهلُ، من منصَّته هذه، تَخَيُّلُ «موضوعيةِ» موقفِه من الأيديولوجيا! ومع ذلك، شهدَ الفكرُ الماركسي تحوُّلاً في نظرته إلى الأيديولوجية من مرحلة كتاب **الأيديولوجيا الألمانية**؛ حيث الأيديولوجيا هي مجموعة أفكارٍ لتشويه الواقع الاجتماعي وتمويهِ الصراع الطبقي فيه، إلى مرحلة ما بعد كتاب **الرأسمال**؛ حيث باتت الأيديولوجيا أداةَ تفسيرِ

وتشويهٍ لمسيرة التاريخ الكوني! والعامل المخفيُّ في هذا الانقلاب ينبغي البحث عنه في تاريخ الأنثروبولوجيا التي تبحث في المجتمعات البشرية التي «لا تاريخ لها»، وعلى الخصوص نظرية الأميركي مورغان، معاصرِ ماركس، الذي أخذ عنه ماركس وإنغلز فكرتَهما عن تاريخ العائلة! لقد كانت فكرةُ «الموضوعيةِ» العلميةِ مجالاً لنقاش متعدِّد الأطراف، في مجال التأريخ: كيف يمكن للمؤرخ تجاوُزَ ذاتيَّتِه لتقديم قراءةٍ تاريخيةٍ «موضوعيةٍ»؟ وكانت الإجابة الأكثرُ قبولاً هي بأنْ يعمِّقَ المؤرخُ معرفتَه بمكوِّنات ذاتيَّته لمحاولة تجاوزِها قدْرَ الإمكان! «وعيُ الذاتيَّة الشخصية» هو الطريق، لا البلوغ، إلى ما يُسمَّى «موضوعيّة». (بعضُ الأبستمولوجيين في التأريخ يفضِّلون عليها عبارة: «أخذ مسافةٍ ما» (Distanciation)؛ والبعض لا يرى لها أكثر من معنى حُسنِ استخدام أدوات البحث والدقةِ في استعمال المناهج العلمية). هذا الوعي يمكن تسميتُه «بالحلِّ الفرويدي» الممارَس في التحليل النفسي والمعالجة الطبية النفسية: وعي اللاوعي، أو تحويل اللاوعي إلى وعي، للتحرر منه. ناصيف نصَّار لجأ إلى منهجية هذا الحلّ: «فالتحرر من عقدة التراث ـ يقول ـ يتطلب وعياً بأسباب هذه العقدة...»[١٦]؛ وقولُه: «النظر بالعقل في اللاعقلانية ضروريٌّ لاكتمال النظر بالعقل في العقلانية»[١٧]؛ وقولُه: «الشرط الأول لتحقيق التقدُّم هو الاقتناع الواعي...»[١٨]؛ وقولُه: «أهمِّية الوعي في عملية تحديد الواقع والأهداف...»[١٩] إلخ... يرى عالم النفس المعروف إريك فروم (Erich Fromm) في كتابه عن سيرة فرويد والتحليل، أنَّ فرويد تأثَّر بقيم «عصر الأنوار» حول أهمية العقل (الوعي) في التوازن النفسي الذي جعله

---

(١٦) نصار، **التفكير والهجرة: من التراث إلى النهضة العربية الثانية**، ص ٣٣٣.
(١٧) المصدر نفسه، ص ٣٣٣.
(١٨) المصدر نفسه، ص ٣٣٤.
(١٩) المصدر نفسه، ص ٣٣٦.

معبِّراً عن نتيجة سيطرة الوعي على الحالات اللاواعية، أي جعلها واعيةً، وذلك عن طريق وسائل التحليل النفسي التي وضعها لاكتشاف اللاوعي المسؤول عن الاضطراب النفسي، بل في بعض حدوده القصوى، عن الأمراض العصابية. ولا حلّ آخر للمرض إلّا بسيطرة الوعي[٢٠].

إلّا أنَّ الوعي الواثقَ من سيطرته على موضوعه، ليس رديفاً للمعرفة بمعناها الأبستمولوجي، القائمةِ على تقنياتٍ ومهاراتٍ مكتسَبة من الغير وبالخبرة الشخصية، وعلى آمادٍ طويلة.

٦ ـ في تطوُّر مواقفه من الأيديولوجيا

لم يلتفت نقَّادُ نصَّار عند تطرُّقهم إلى موقفه من الأيديولوجيا وعلاقتها بالاستقلال الفلسفي (العربي المنشود) إلى تطوُّر فكره منذ كتابه **طريق الاستقلال الفلسفي** وصولاً إلى كتابه **الإيديولوجية على المحكّ** (١٩٩٤)، أي خلال عشرين سنة تداخلت فيها السيرةُ الذاتية بأحداثٍ كونيةٍ أخرى. وثمة من بين هؤلاء مَن لم يرَ في دراسة نصَّار للأيديولوجيا أيَّةَ علاقةٍ بمشروعِهِ عن الاستقلال الفلسفي! ناهيك بالالتفات إلى الاهتمام «بموضَعَة» فكر نصَّار عموماً في إطار وضعيةٍ ثقافيةٍ عربيةٍ يسعى هو إلى إجراء انقلابٍ فكريٍّ كبيرٍ في مسارها! بين الكتابَين المذكورَين يقعُ كتابُه: **الفلسفة في معركة الإيديولوجية** (١٩٨٠) الذي يقول عن مقالاته فيه إنها تعود إلى السنوات الخمس السابقةِ لتاريخ نشره، أي إنَّها متزامنة مع كتابه الأوّل **طريق الاستقلال الفلسفي**، وهي ـ كما قلنا سابقاً ـ نوعٌ من استكمالٍ لما فاتَه من الكلام فيها، في حمأة إعداده كتابه الأول: نحن معه إذاً بإزاء مقولتين: الفلسفة والأيديولوجيا. وقد لاحظْنا في الكتب الثلاثة ما يلي:

---

(٢٠) Fromm Erich, *La Mission de Sigmund Freud: Une analyse de sa personnalité et de son influence* (Bruxelles: Complexe, 1975).

١ ـ غياب كلمة «أيديولوجيا» عن عنوان كتابه الأول (١٩٧٥)، مع أنَّ الكلامَ عليها يمثِّل أكثرَ من ثلثَي الكتاب!

٢ ـ حضور الكلمتين معاً في عنوان كتابه الثاني (١٩٨٠)، ولكن مع بروز عبارة «معركة» بينهما تشنُّها الفلسفةُ في ساح الأيديولوجيا الواسعة.

٣ ـ حضور كلمة «أيديولوجيا» وحدَها في كتابه الثالث (١٩٩٤)، من دون عبارة «الفلسفة».

هذا الظاهرُ العنوانيُّ ينطوي، خصوصاً، على فروقاتٍ في الدلالات في موقفه من الأيديولوجيا ينبغي معرفةُ إظهارِها.

ولكنَّ الثابتَ في موقفه من الأيديولوجيا ذَكَرَه هو بنفسه بقوله في كتابه الثاني: «النصوصُ المجموعةُ في هذا الكتاب... المكتوبةُ في السنوات الخمس الأخيرة... تندرج في سياق مشكلةِ العلاقات بين الفلسفة والأيديولوجيا، وتجري في الطريق التي رسمتُها في كتابي **طريق الاستقلال الفلسفي**، وتسعى إلى خدمة ثلاثة أهداف:

١ ـ توكيد التمييز النظري بين الفلسفة والأيديولوجيا،

٢ ـ وإخضاع الفكر الأيديولوجي للتحليل النقدي [الفلسفي]،

٣ ـ وفتح المسالك أمام حركة الإبداع الفلسفي»[٢١].

هذه النقاطُ الثلاث، بمفهومِها العام، بقيتْ من الثوابت في فكره. ولكن، مع ذلك، فالفوارق في النظرة إلى الأيديولوجيا ودورِها اتَّخذت أبعاداً أخرى من كتابٍ إلى آخر، يمكننا، بشيء من التأنِّي والجهد، رسمُ

---

(٢١) نصار، **الفلسفة في معركة الإيديولوجية: أطروحات في تحليل الإيديولوجية وتحرير الفلسفة من هيمنتها**، ص ٩ ـ ١٠.

خطٍّ بيانيٍّ لمواقفه منها، بموازاةِ (وبتفاعل مع) التحوُّلاتِ التاريخيةِ العامة:

١ ـ ففي الكتاب الأول (١٩٧٥) يعترفُ بفضل الفكر الأيديولوجي العربي قبل منتصف القرن العشرين، بالتعبير عن التاريخ الاجتماعي الحيِّ بأفكارٍ ذاتِ نواةٍ فلسفية (نموذجا أنطون سعادة وزكي الأرسوزي). وعرَضَ لنموذجِ «فيلسوف الأيديولوجيا الانقلابية» الذي وجدَه في نديم البيطار. ولكن، مع ذلك، ظلَّت الأيديولوجيا عنده عقبةً أمامَ الاستقلال الفلسفي.

٢ ـ في الكتاب الثاني (١٩٨٠): ظهرت مقولةٌ جديدةٌ عنده هي: «الواقعية الجدلية» تدعو إلى عدم الفصل التام بين الأيديولوجيا والفلسفة، على الرغم من اختلاف ماهية الواحدة منهما عن ماهية الثانية. هذا «الاتِّجاه النظري الجديد» يقوم على «الانفتاح الموضوعي بدون تشنُّج»[٢٢]. فهناك مضمونٌ فلسفيٌّ للأيديولوجيا، و«الفلسفة تلعبُ بصورةٍ أو بأخرى دوراً أيديولوجياً»[٢٣]. مع ذلك، لا بدَّ من «التخلُّص من الاختلاط الرهيب ونتائجه السيئة على الفلسفة وعلى الأيديولوجيا»[٢٤]. كما أَدخلَ إلى هذه العلاقة، علاقةً جديدةً بين الأيديولوجيا والعِلم[٢٥].

٣ ـ الكتاب الثالث (١٩٩٤) يشكّل فرقاً هامّاً: فعنوانُه يُعلِن صراحةً أنه «فصولٌ جديدةٌ في تحليل الأيديولوجيا ونقدها». ويقول عنها، في المتن، إنها «فصولٌ جديدةٌ، هي إضافاتٌ بعيدةٌ عن التكرار، منفتحةٌ على

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٧.
(٢٣) المصدر نفسه، ص ٨.
(٢٤) المصدر نفسه، ص ٩.
(٢٥) المصدر نفسه، ص ١١.

الجديد في التجربة والمعرفة»[٢٦]. وهذا «الجديد في التجربة» يتمثَّل بالسقوط المدوِّي للاتحاد السوفياتي وأيديولوجيتِه الماركسية، ما أثار فرضيةَ (أو أزعومةَ) «نهايةِ عصرِ الأيديولوجيا» التي رفضَها نصَّار. أما «الجديدُ في المعرفة»، فإني أُخمِّنُه كتاباتٍ لافتةً جديدةً حول الأيديولوجيا ودورها الإيجابي، قدَّمها، من خلال بحوثٍ موسَّعةٍ ومعمَّقةٍ زعزعت الكثيرَ من المقولات السابقة حول الأيديولوجيا، الفيلسوفُ بول ريكور، وريمون بودون (١٩٨٦) وغيرُهما... فقد رفضَ بودون، على سبيل المثال، فكرةَ اعتبارِ الأيديولوجيا نتاجَ مواقف لاعقلانية. وقال بوجود «عقلانية ذاتية» بدلاً منها. وريكور ذهَبَ إلى أنَّ الأيديولوجيا تلعب دوراً إيجابياً في «البنية الرمزية» للجماعة، تسمح للأفراد والجماعات إعادةَ بناء ذاتهم والحفاظ على ذاتهم...

ولكنَّ اللافتَ في موقف نصّار في هذا الكتاب هو قولُه: «إن الأيديولوجيا هي نمطٌ من أنماط التفكير الاجتماعي، أو نوعٌ من أنواعه» (ص ٥)، وفيها «إدراكٌ حادٌّ بماهيةِ الظاهرة الأيديولوجيا ومكانتِها في البناء الاجتماعي» (ص ٥).

فنصَّار الحريصُ على معرفة تاريخ الأفكار وسياقِها الزماني والمكاني، يعرف أنَّ كلَّ قراءةٍ نقديةٍ لموقفه من الأيديولوجيا، تقتضي «موضَعةَ» هذا الموقف ضمن السياق الذي ورَدَ فيه عند المؤلف.

ثمة «موضَعةٌ» أخرى ممكنة هنا، وذاتُ فائدةٍ معرفيَّةٍ إضافيةٍ في حال تأكُّدِها، تقوم على جدليةٍ فكرية عربية واسعة يمكن أن تفسِّر تطوُّرَ فكر نصَّار في الأيديولوجيا، كما يمكنها أيضاً، في المقابل، تفسيرَ موقفِ عبد الله

---

(٢٦) نصار، **الإيديولوجية على المحك: فصول جديدة في تحليل الإيديولوجية ونقدها،** ص ٦.

العروي منها (ويمكن أن يكون هذا التفسيرُ المقترحُ جزئياً في الطرفين؟): فالمفكِّران الكبيران هما أكثر من اهتمَّ بمعالجة مسألة الأيديولوجيا في الثقافة العربية المعاصرة. ويمكن اعتبارُ تداخُلِ مؤلفاتهما، زمانياً، تداخلاً جدلياً فكرياً، على الرغم من الخصوصية البارزة في مقاربةِ كلٍّ منهما تباعاً. إنها قراءةٌ واسعةٌ أقترحُها لوجهٍ من ديناميةِ الثقافة العربية المعاصرة في مرحلةٍ من مراحلها: لقد كان العَروي سبّاقاً في نشر كتابه **الإيديولوجية العربية المعاصرة** (بالفرنسية ١٩٦٧، وبالعربية ١٩٧٠). كتابُ نصَّار الأولُ أتى بعده بخمس سنوات (١٩٧٥): ويمكن افتراضُ مراجعِهما حول هذا الموضوع هي عينها، وبالتالي مقاربةُ الإشكاليات الأساسية التي يطرحها الفكرُ الأيديولوجي قد أُخذت عند الاثنين كليهما بعين الاعتبار (إذ لا سابقَ موسَّعاً لكتاباتهما في الأيديولوجيا في الثقافة العربية!)، ولكنَّ التمركُزَ النصَّاري على الفلسفة (Philocentrisme) ودورِها في كشف الفكر الأيديولوجي ونقده، غيرُ مسبوق. إلاّ أن كتابيْهما التالييْن حَمَلا تاريخ النشر عينه وهو ١٩٨٠: **الفلسفة في معركة الأيديولوجيا** عند نصّار، و**مفهوم الإيديولوجية (الأدلوجة)** عند العَروي. كتابُ نصَّار الثالث والأخير في هذه السلسلة، كان **الإيديولوجية على المِحَكّ** (١٩٩٤)، وهو في أحد وجوهه، كما ذَكَرْنا، شرحٌ «جديدٌ» لمفهوم الأدلوجة اقتضتْه أحداثٌ كونيةٌ كبرى، هي سقوط الاتحاد السوفياتي.

ولا يُعرَف، في المقابل، موقفُ العروي من هذا الحدث في تطوُّر فهمِه لمفهوم الأيديولوجيا؛ إذ إنَّه لم يكتب عن هذا الحدث الكبير، مع أنَّه معنيٌّ به شخصيّاً، ربما أكثر من نصَّار، نظراً لصوغه أطروحةً خاصةً بالأيديولوجيا العربية، أحدُ عناصرِها الأساسية يقوم على تفسيرٍ خصوصيٍّ، بل في غاية الخصوصية، للماركسية في إطار الوضعية العربية!

مهما يكن، فإن فرضيةَ قراءةِ المواقف من الفكر الأيديولوجي في الثقافة العربية المعاصرة (التي تضمُّ خصوصاً كتاباتِ العَروي ونصَّار) قراءةً جدليَّةً، تظلُّ، معرفياً، أكثرَ فائدةً من «عزل» كلٍّ منهما، ودراستِه كظاهرةٍ مفردة، أو ربَّما فريدة!

وإذ إنَّ الاستقلال الفلسفي عند ناصيف نصَّار هو موضوعُ بحثنا الأساسي، فإن تصوُّر نصَّار للفلسفة، الذي يخرج عن الكثير من مقولات تاريخ الفلسفة الشائع، وحتى «الرسمي»، يطرح هو بدوره أسئلةً أكثرَ ممّا يقدِّم أجوبة. فعنده «الفلسفة هي الفكرُ العقلي في أرقى مراتبه وأعمقِ إدراكاته وأوسعِ تصوُّراته»[٢٧]. ويتكلَّم على «الدور المركزي الذي يعود للفلسفة في النهضة العربية الثانية»[٢٨]... ويحدِّد الخطوطَ العريضةَ لهذه الفلسفة، فلسفتِه، بأنها ائتلافٌ بين الواقعية (الجدلية) والنقدية والنظرة الوجودية... ومدخلُها أراَهُ في مقولةِ الفعل أو مقولةِ الوجود التاريخي، «وتقوم على وعيِ الإنسان بوجوده وبالسرِّ الأعظم الذي هو خلقُ الذات بالذات»[٢٩]. ولكنَّ «الاستقلال الفلسفي» يتجاوزُ مواصفاتِ فلسفةٍ معينةٍ وموضوعاتِها المركزية، ليتطلبَ شروطاً يكون المنهج أحدَ عناصرها الأساسية. ومن المفارقة أن يكونَ الحماسُ العارمُ الذي دخلَ به نصَّار إلى عالم الفلسفة العربية، وثقتُه المطلقة بإمكان الاستقلالِ الفلسفي التام، لا يتزامن مع تلك النزعة التي شاعت آنذاك في الغرب، ولا تزال، حول تداخُل العلومِ والمعارف وأساليبِها المختلفة بحيث باتت مقولةُ الاستقلال الفلسفي أكثرَ إشكاليةً من أيِّ وقتٍ مضى! والخلافاتُ حول تصنيفِ

---

(٢٧) نصار، **التفكير والهجرة: من التراث إلى النهضة العربية الثانية**، ص ٣٢٦.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٣٠٩.

(٢٩) نصار، **طريق الاستقلال الفلسفي: سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع**، ص ١١ ـ ١٢.

النصوص تصلُ بين الباحثين إلى حدِّ التقابُل! والثقافة العربية نفسُها قلَّما تحكُمُ على نصٍ، ومن غير تردُّد، بأنه نصٌّ فلسفيٌّ، إلّا إذا كان يعالج موضوعاً معروفَ التصنيفِ التقليدي بأنَّه فلسفيٌّ (كنصوص الفارابي، أو أرسطو، أو أيِّ مؤلِّفٍ آخر مشهور بأنَّه فيلسوف...). نصَّار وجَدَ نصوصاً «فلسفية» في كتاباتِ نديم البيطار في **الأيديولوجيا الانقلابية**، لذا أطلقَ عليه لقبَ «فيلسوف الأيديولوجيا الانقلابية»! ولكنَّ هذه التسمية لم تتردَّد مذذاك عند أيٍّ سواه! فالتحليل المنطقي، والشكُّ المنهجي، والسؤال... لم تعد من مواصفات أسلوب الكتابة المسماة فلسفيةً وحدها وحصراً، بل باتت خاصةَ كلِّ العلوم، الإنسانيةِ والوضعيةِ على السواء! ومعاييرُ الكتابة «الفلسفية»، في الوضعية الثقافية العربية المعاصرة، لا تتمتَّع للساعة بحدٍّ أدنى من التوافق الاصطلاحي!

إلّا أن موقف نصّار لا يمكن فهمُه بالعمق إلّاَ من خلال رفضِه لهيمنةِ المناهج العلميَّةِ الأكاديمية العربية الجامدة، والمطبَّقةِ آليّاً من غير الالتفات إلى موضعها في التاريخ الحيّ. وهذا ينسحب على كثير من التخصصات الجامعية في الفلسفة، كما في الأدب والتاريخ (ويضيف أنطوان مسرَّة: في العلوم السياسية أيضاً!)...

هذا يجعلُ واقعَ ثقافتنا العربية الراهنة قائماً حالاً، ومنذ أمدٍ طويل، خارجَ «الاستقلال الفلسفي» الذي رسمَ نصَّار معالم «الطريقِ» إليه، من غير أن يقدِّرَ بطبيعة الحال طولَ هذا الطريق ومعارجَه المحتمَلة! في هذه الوضعيةِ من انتظارِ «الاستقلال الفلسفي»، تمتلئ الساحة الثقافية العربية بوفرٍ من الأفكار الأيديولوجيا، السطحيةِ والعميقة، الخسيسةِ والثمينة... فالأيديولوجيا ليست سيئةً بالمطلق، تلك هي صيغتُها الأخيرةُ التي توصَّل إليها، إذ هي «نمطٌ في البناء الاجتماعي»، له مؤلِّفوه وتقنيّوه الأفذاذ.

لقد وزّع نصّار عدداً من أحكامه (وربّما اتهاماتِه) على بعض المفكّرين يصفُهم بها بأنّهم «أيديولوجيون»!

«ف [محمَّد عابد] الجابري كاتبٌ أيديولوجي»[٣٠]؛ وموقفُ العروي من المؤرخ قسطنطين زريق هو موقفٌ أيديولوجي؛ و«الوحدة الأوروبية فكرة أيديولوجية»[٣١]. ولكن، بالمماثلة، ماذا يمكننا القول «في النهضة العربية الثانية»، أليست هي بدورها «فكرةً أيديولوجية»! توظِّفُ الاستقلالَ الفلسفي لتحقيقها؟ لقد لمَّحَ محمد المصباحي إلى إمكان نظرِ نصَّار إلى الفلسفةِ كأيديولوجيا»[٣٢]؟ ولكن لم يوضح المصباحي ما إذا كانت الأيديولوجيا التي يقصدها هي التي وصفَها نصَّار بأنها نظرةٌ جزئيةٌ منحازةٌ قاصرةٌ[٣٣]، أم هي «نمطٌ من أنماط التفكير الاجتماعي» و«البناء الاجتماعي»[٣٤]؟ ومن غير أن تكون فكراً فلسفياً؟

لقد راهن نصَّار على الوعي للتفريق بين الفلسفي والأيديولوجي. ولكنَّ الأمر لا يبدو، في المطلق، حاسماً في التمييز الدائم بينهما، نظراً لأنَّ «النمطَ الأدلوجي» (نصَّار يقبل بهذا النحت اللغوي الذي قام به العَروي، ولكن بصيَغه النعتية (مؤدلج...) وكفعل (أَدلَجَ...) فحسب، إلّا أنّه يرفضه (ولم يستعمله قط) بصيغته الاسميَّة!) يتسلَّل إلى النصوص الفلسفية وسواها، متدثِّراً بكل أردية التمويه ووسائله الذكيَّة التي يتقن التلاعب بها!

---

(٣٠) نصار، **التفكير والهجرة: من التراث إلى النهضة العربية الثانية**، ص ٣٣٠.

(٣١) نصار، **الإيديولوجية على المحك: فصول جديدة في تحليل الإيديولوجية ونقدها**، ص ٣٤.

(٣٢) محمد المصباحي، **ناصيف نصّار: علَمُ الاستقلال الفلسفي** (بعبدا، لبنان: منشورات الجامعة الأنطونية، ٢٠٠٨)، ص ٣١.

(٣٣) نصار، **التفكير والهجرة: من التراث إلى النهضة العربية الثانية**، ص ٣٣٣.

(٣٤) نصار، **الإيديولوجية على المحك: فصول جديدة في تحليل الإيديولوجية ونقدها**، ص ٥.

فالمؤلفُ، رغم احترازه الفائق من الذاتية، يترك دوماً، مع ذلك، آثاراً كثيرة في مؤلفاته تدلُّ على انتمائه إلى جماعة وتعاطفِه، بشكل واعٍ أو لا واعٍ، مع مصالحِها! إنَّ «موضعةَ» المؤلف غالباً ما يتمُّ الإفصاحُ الأرحبُ عنها من قِبَل الآخرين، لا من جانب الذات.

في كتابه **الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي** (الصادر بالفرنسية عام ١٩٧٤، وبالعربية ١٩٨٤)[٣٥]، يلفتُ المؤرِّخُ المعروف هشام جعيط إلى الفوارق الفكرية بين المشرق والمغرب (العربيَّين) (وهذه من الأطروحات التي توسَّعَ بها الجابري لاحقاً في تطبيقه لها على تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية القديمة) فيقول: «... إني مستمرٌّ في العمل بتقليدِ الفكر التاريخي المغربي دون شعورٍ منِّي» (ص ٧). و«للمغرب خصوصية تقوم على الاتصال المباشر بالغرب، بل تمازج التجارب التاريخية مع الغرب خلافاً للمشرق العربي. ومن نتائج ذلك تمزُّق شخصية المغرب التي أبرزت مسافةً تجاه الذات، وهي بذلك حرَّرت نظرتَها إليها... خلافاً للمشرق العربي»[٣٦]. هذا المثل هو أحد نماذج إمكانية «تَموضُعِ» المؤلفِ (نصَّار مثلاً) من غير أن يعي كلَّ شروط هذا «التموضُع»، ومن غير أن يقبل ربَّما بأنها موجودة فعلاً؟ هذا نمطُ فكرٍ يربأ بكونه أيديولوجياً، على الرغم من توفيره بعض شروط «التموضُع» الأيديولوجي.

---

(٣٥) هشام جعيط، **الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي**، نقله إلى العربية محمد المنجي الصيادي، سلسلة السياسة والمجتمع (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٤)، وبالفرنسية تحت عنوان: Hicham Djait, *La Personnalité et le devenir arabo-islamiques*, collection Esprit. La Condition humaine (Paris: Seuil, 1974).

(٣٦) ص ٧، ذكرها بن مزيان بن شرقي. في بحث بعنوان: «التاريخ وإشكالية المصير العربي في الخطاب الفلسفي المغربي: قراءة في فكر هشام جعيط وفتحي التريكي وعبد الله العروي،» ورقة قدمت إلى: **الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام: أعمال الندوة الفلسفية الثانية عشرة التي نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية بجامعة القاهرة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٢)، ص ٤٩٣ ـ ٥٠٨.

فنصّار الذي يثق بأنه يتوجَّه من منظورٍ عربيٍّ عامٍّ مستقلٍّ، غدا، بنظر جعيط، يمثِّل رؤيةً مشرقيةً عربية لها خصوصيتُها (التي يجهلُها، أو ربَّما لا يوافق قائلها عليها؟) ولا تتمتَّع بالعمومية التي يعتقد صاحبُها أنها فعلاً لها! هذه «الخصوصيةُ» المكتشفةُ لها سمة الفكر الأيديولوجي، أكثر ممّا لها سمةُ «الاستقلال الفلسفي»، ولغته المطلقة!

ويمكن أن تكونَ مقوِّماتُ فكرِنا الواعي هي بذاتها لاواعية، واللاواعي النفسي يمكن أن تكون له أسبابٌ ثقافيةٌ واقتصاديةٌ عامة ودينيَّةٌ وذاتيةٌ شخصيةٌ مختلفة. ولكنَّ هذا لا يمنع من أنَّ الوعي يسعى دوماً إلى السيطرة على هذه الخروقات، من غير أن يكون سعيُه بالضرورة مضمونَ النتائج!

ثانياً: العلاقةُ بتاريخ الفلسفة

١ ـ حرف الفلسفة عن «التاريخ الاجتماعي الحيّ»

قد يبدو هذا العنوان (العلاقة بتاريخ الفلسفة)، عندما يُطرَح بهذه الصيغة، منتزَعاً من الخلفيّات الفكرية التي اقتضتْه، كأنَّه يدور على النظريات المتعلقةِ بتأريخ الفلسفة، وهي متنوعةٌ ومختلفةٌ عن بعضها البعض، ومرافقةٌ لتاريخ الفلسفة منذ ظهورها حتى الساعة. إلّا أن المشكلة التي يراها نصّار، ويبتدعُها أيضاً، تقع ضمن شروط وضعية الحضارة العربية الراهنة، في النصف الثاني من القرن العشرين، وموقع الفكر الذي يوصف «بالفلسفي» فيها، الشائعِ في إطار هذه الحضارة، والمنشغلِ بموضوعٍ أساسيٍّ، وبشكلٍ شبهِ حصريّ، هو تاريخ الفلسفة، يستلُّ منه مواقفَه الفكرية من كل القضايا التي يتطرَّق لها. إنها الإطلالةُ على الحاضر من خلال مقوِّماتٍ ومواقفَ قديمةٍ تنتسب إلى زمنٍ آخر، اقتضتْها فيه شروطٌ مخالفة. وفي حدِّها

الأقصى، وهذا المعنى غير مستبعَد من رؤيةِ نصَّار واتهامِه، إنَّها إدارةُ الظهر للحاضر الحيِّ، والاستغراقُ في تطويعه لمطابقة مقولاتٍ ليست من واقعِه. هذه ظاهرةٌ تعمَّقتْ بها نظرياتُ التحليل النفسي تحت مسمَّى «الإسقاط» حيث يتحوَّلُ الواقعُ إلى مرآةٍ للذات ونوازعِها وعقَدِها النفسيةِ اللاواعية. وهي رؤيةٌ «سوِيَّةٌ»، أي شائعةٌ عموماً، ولكنَّها تصبح مَرَضيَّةً، كالشيزوفرانيا مثلاً، حين يحتجبُ الواقع، بحسب درجةِ «المرَض»، لا عن الإدراك الحسِّي، بل عن القدرة على التفاعل معه كواقعٍ غيرِ موهوم. وله مسمًّى في أدبيّات ماركس هو: «الاغتراب»، أو «الاستلاب». وقد وردت هذه العبارةُ عند نصَّار في وصْمِه المنصرفين إلى تاريخ الفلسفة «بالتبَعية المذهبية الاغترابية»[٣٧]، ولكن من غير أن يتبنَّى مضمونَ هذه المقولة التي يتَّصفُ بها عند ماركس «الوعيُ الزائفُ» الأيديولوجيُّ.

درءاً لأيِّ التباس، يؤكد نصَّار أنَّ «الاستقلال الفلسفي ليس رفضاً لتاريخ الفلسفة، ولكنَّه رفضٌ للتعبيَّة المذهبية» فحسب. المدخلُ إلى هذا الرفض هو النقديةُ العقلانيةُ لواقع حال الفلسفة العربية الراهنة (عشية الربع الأخير من القرن العشرين، تاريخ صدور كتاب **طريق الاستقلال الفلسفي**). يرى نصَّار طغيانَ الانكفاءِ على تاريخ الفلسفة، مع الظنِّ، والتوهُّم، بأن «التأريخ للفلسفة شكلٌ من أشكال التفلسُف»! ولكنَّه في «الحقيقة عملٌ علميٌّ... وليس في حدِّ ذاتِه عملاً فلسفياً»[٣٨]. وإذ يلحظ أنَّ ثمةَ فلاسفةً مارسوا التأريخَ للفلسفة وقدَّموا قراءتهم الخاصةَ له، فمع ذلك يبقى «أنَّ العلاقةَ بين مؤرخِ الفلسفة وتاريخ الفلسفة مختلفةٌ نوعاً عن العلاقة بين الفيلسوف وتاريخ الفلسفة»[٣٩]. كما يشير إلى ارتباط كلِّ معرفةٍ بتاريخها،

---

(٣٧) نصار، **طريق الاستقلال الفلسفي: سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع**، ص ١١.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ١٧.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ١٧.

وهذه بتاريخ الحضارةِ عموماً. ولكنه يلحظ أنَّ «تاريخ الفلسفة ليس يفرضُ نفسَه على الفيلسوف كما يفرضُ تاريخُ العلمِ نفسَه على العالِم»[40]؛ لأنَّ العالِمَ ينطلق من المستوى الذي توصَّلَ إليه العِلمُ في زمنه، وليس هذا شأن الفيلسوف الذي لا تُفرَضُ عليه حتميةٌ من هذا النوع!

٢ ـ «هم أهل اقتباس أكثر ممّا هم أهل ابتكار»

استكمالاً لهذه الثنائيات التي يقاربُها نصّار تباعاً، وللتمييز بين طرفَيها، يقول: «ينبغي التمييز بين نوعين من المواقف من تاريخ الفلسفة: نوعٍ متعلِّقٍ (بمذهب) الفيلسوف، ونوعٍ متعلقٍ بموقفه من التاريخ الحضاري»[41]. وبما أن المواقفَ سابقةٌ علَى المذاهب، وهي أكثرُ دلالةً على «الفعلِ الفلسفي»، اختارَ المؤلفُ الكلامَ على المواقف.

ولكن «يمكن ردُّ مختلفِ المواقفِ من تاريخ الفلسفة إلى موقفين: موقفِ التبعية وموقف الاستقلال. أما التابعون، أو «التبعيُّون»، فإنهم ينقسمون قسمَين: التابعين لتاريخ الفلسفة الوسيطة، والتابعين لتاريخ الفلسفة الغربية المعاصرة. أما التابعون لتاريخ الفلسفة الوسيطة فهم، على العموم، أشدُّ تقليداً ومحافظةً وأقلُّ تنوُّعاً... (ولكنهم جميعهم) على اختلاف نزعاتهم، «أهلُ اقتباسٍ أكثر ممّا هم أهلُ ابتكار»[42].

يرفض نصّار الخوضَ في تفاصيل مضمون المؤلفات والمقالات الفلسفية العربية المعاصرة، ويكتفي ـ من أجل توضيح أطروحته ـ بعرض نموذجين منها، هما: يوسف كرم (عن تاريخ الفلسفة الوسيطة)، وزكي نجيب محمود (عن تاريخ الفلسفة الغربية المعاصرة).

---

(٤٠) المصدر نفسه، ص ١٨.
(٤١) المصدر نفسه، ص ٢٠.
(٤٢) المصدر نفسه، ص ٢٠.

٣ ـ يوسف كرم ومثالُ الفلسفة القديمة الباقي

فيوسف كرم، أستاذ الفلسفة المصري، يقول بضرورة الرجوع إلى فلاسفة القرون الوسطى والتمسُّك بأفكارهم كما هي أو مع بعض التعديل (ص ٢٣). فيقول (عام ١٩٦٥): «إنَّ بعثَ الفلسفة القديمة واجبٌ على الفيلسوف في العالم العربي المعاصر. هذه الفلسفةُ تنطوي على نظرةٍ عقليةٍ يقينيةٍ في المعرفةِ والوجود»[٤٣]. ويرى كرم أنَّ هذه الفلسفةَ القديمة لا تُعارض الإيمانَ وتحفَظُ اليقين. وبالمقابل، فإنَّ الفلسفاتِ المعاصرة لم تتجاوز الفلسفاتِ القديمةَ بشيء، وبخاصةٍ أرسطو وتوما الأكويني وابن سينا وابن رشد، وهذان الأخيران هما «من الفلاسفة الإسلاميين الذين أسهموا فيه (المذهبِ العقليِّ المعتدل) باللسان العربيِّ المُبين» (ص ٢٢)... «فالحق مكنون في هذا القديم الذي نبعثُه»[٤٤].

باختصار، لا يرى كرم التحوُّلات والإنجازات التي عرفَها العالَمُ، وبالتالي الفكرُ الفلسفيُّ نفسه! وهو، على الأرجح، لا يعرفُها بالعمق! ولا يزال يرى أنَّ للقديم مكانَه ودورَه في هذا العالم الراهن. وهو بذلك نموذجٌ نافرٌ للتبَعية لتاريخ الفلسفة، وللنأي الفكري عن التاريخ الحيِّ.

٤ ـ زكي نجيب محمود: اغترابٌ في النقل

النموذج الثاني الذي اختاره نصَّار، هو زكي نجيب محمود، أستاذ الفلسفة في القاهرة في ستينيات القرن الماضي أيضاً، تأثرَ بالفلسفة

---

(٤٣) يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط** (القاهرة: دار الكاتب المصري، ١٩٦٥)، ص ١٨٥. ذكرَها نصار، **طريق الاستقلال الفلسفي: سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع**، ص ٢١.

(٤٤) يوسف كرم، **العقل والوجود** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٤)، ص ١١. انظر: نصار، **طريق الاستقلال الفلسفي: سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع**، ص ٢٢.

«الوضعية المنطقية» التي راجت تلك الفترة في أوروبا، وفي بريطانيا خصوصاً، حيث درَس محمود، إلّا أنَّ موطنَ نشأتِها الأصلي كان في مدن فيينا وبرلين وبراغ، وعُرفت باسم «حلقة فيينا»، واستمر نشاطُ أعضائها الفلاسفة معاً فترةً وجيزةً، من أوساط العشرينيات إلى أواسط ثلاثينيات القرن العشرين. ومع أنَّ لا برنامجَ مشتركاً بين أعضائها، فإن ما كان يجمعُهم هو «تصوُّرٌ علميٌّ للعالَم» بعد توحيدِ لغةِ العلوم: الفيزياء والمنطق خصوصاً، مع الاعتبار أنَّ اللغةَ الفلسفية الشائعة، وبخاصةٍ الميتافيزيقيا، تستعمل مصطلحاتٍ لغويةً مشوشةَ المعاني، وحتى بلا معنى محدَّد!

تَزعَّمَ زكي نجيب محمود الدعوةَ إلى الفلسفة الوضعية المنطقية في الثقافة العربية انطلاقاً من مصر، غداة رجوعه من أوروبا. ورأى في هذه الفلسفة صورة «الفلسفة العربية المجدِّدة» التي يقترح «إقامتَها على مبدأ ثنائية الأرض والسماء، وعلى مبدأ ثنائية الطبيعة والفن»(٤٥). لقد سوَّغَ الفيلسوفُ المصري الشاب موقفه الفلسفي هذا بأن العلم هو سيِّدُ العصر، والأخذ به هو وراء سيادة الغرب، و«الفلسفةُ الوضعية المنطقية» تقوم على تحليلٍ منطقيٍّ (علميَ) لقضايا العلم، وبهذا هي برأيه فلسفةُ العصر التي ينبغي على العرب اتِّباعُها للَّحاق بالغرب عن طريق مجاراته في علومه وفي نمطِ حياته. ولكن، حينما اصطدمَ محمود بالواقع العربي: الحياتيّ والفكريّ، وبجهلِه الكبيرِ بتراثه، وبخاصةٍ بالتخلّفِ العلميِّ فيه، الذي يجعلُ المقارنةَ بالغرب وطلبَ محاكاته أموراً مستحيلةً عملياً من غير مقدِّماتٍ ضروريةٍ تقتضي أنماطَ تفكيرٍ معينةً وفلسفةً (أو فلسفاتٍ) خاصةً، كان موقفُه التوفيقيُّ الجديدُ! ولا لزومَ هنا للدخول في نقدِ هذه الفلسفةِ «الوضعية المنطقية» التي لم يكن لها شأنٌ كبيرٌ ومديدٌ في الحركة الفلسفيةِ

---

(٤٥) نصار، **طريق الاستقلال الفلسفي: سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع**، ص ٧.

الأوروبية المتطوِّرة، والأفكارِ النقديةِ التي وُجِّهت إليها والتي يبدو أنَّ محمود غيرُ متعمِّقٍ فيها، فهو يأتي إلى «الشرق» (ولنستعمل هنا مصطلحَه، وهو شائع)[٤٦] بزاويةٍ من الفكرِ الفلسفيِّ الأوروبي كان هو بدوره مشارِفاً على الخبو!

ولكنَّ ملاحظتَه الأكثرَ دعوةً إلى الدهشة هي أنَّ هذه الفلسفةَ، شبهَ المجهولةِ في الأوساطِ الفكريةِ العربيَّة، لا تجد لها أصداءً، عند كلامِه عليها، لدى جمهور المثقَّفين المصريين! هل كان ذلك بسببِ بُعدِها عن موضوعاتٍ تختصُّ «بالتاريخ الاجتماعي الحيِّ»، كما يمكن أن يفترضَ ناصيف نصّار، أي بُعدِها عن الموقفِ الفلسفيِّ الاستقلاليِّ وانغماسِها في موقفٍ اتِّباعيٍّ «اغترابيٍّ» أو «استلابيّ»؟ ولكنَّ محمود نفسَه يقول إنه «إذا تحدَّثَ في الوجودية، أو في فلسفة برغسون مثلاً، فهنا ترهفُ الآذانُ (العربية) لتسمعَ»[٤٧]!

٥ ـ ... واغترابٌ في التوفيق

إلّا أنَّ هذا «الموقفَ الاتِّباعيَّ الصريحَ من الحضارة الغربية الحديثة، ومن الفلسفة التي نشأتْ فيها، وبصورةٍ محددةٍ الفلسفةُ الوضعيةُ المنطقية» (ص ٥) للدكتور محمود، قد تغيَّرَ لاحقاً، باعترافه هو (في كتابين من كتُبه هما: **تجديد الفكر العربي**، و**المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري**)، وذلك تحت تأثير تطوُّرِ الحركةِ القومية، واطِّلاعِه على التراث العربيِّ الذي كان يجهله «جهلاً كاد أن يكون تامّاً» (كذا). وإنَّ المشكلة الحالية التي

---

(٤٦) زكي نجيب محمود، **تجديد الفكر العربي** (بيروت: دار الشروق، ١٩٧١)، ص ٢٨٤. ذكرها نصّار (**طريق الاستقلال الفلسفي**، ص ٨).

(٤٧) إشارة إلى عنوان كتابه: زكي نجيب محمود، شروق من الغرب (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥٢).

يسعى إلى مقاربتها تقتضي المواءمةَ بين الثقافة الغربية والتراث العربي، والمزاوجةَ بين التراث العربي الإسلامي والثقافة العصرية. ورصيدُه في موقفه الجديد هذا أنَّ العربَ القدماء كان لهم باعٌ طويل في الوقفاتِ العقلية!

يعتبر نصَّار هذا الموقفَ «التراجعي» الجديدَ لزكي نجيب محمود «ليس سوى صيغةٍ جديدةٍ للموقفِ التوفيقي» (ص ٦). والموقفُ التوفيقيُّ، عند نصّار، هو في موقعٍ وسطٍ بين الموقفِ الاتّباعي والموقفِ الاستقلالي. فهو «نقدٌ للموقفِ الاتِّباعيِّ الضيِّق، ويعبِّر عن إدراكٍ متقدمٍ لمشكلةِ التفلسف في الثقافةِ العربية الراهنة... وللموقفِ التوفيقي جذورٌ عميقةٌ في تاريخ الثقافة العربية... لكن يبقى في صميمه أقربَ إلى الموقف الاتِّباعيِّ منه إلى الموقفِ الاستقلالي» (ص ٦ ـ ٧). وإذ يسعى هذا الفكر إلى إيجاد تسويةٍ بين أفكارٍ من الثقافة التاريخية وأخرى وافدةٍ، فإنه يظلُّ بمنأىً عن «التاريخ المجتمعي الحيّ» في الزمان (زمانِنا) والمكان (بيئتِنا)، و«يعطِّل الطاقةَ الخلّاقة» (ص ٦ ـ ٧).

باختصار، لا يرى نصّار الموقفَ التوفيقيَّ الجديد لزكي نجيب محمود موقفاً استقلالياً، لأن «المرحلةَ التاريخيةَ الجديدةَ التي يعيشها العالمُ العربي تطرح على الوعي الفلسفي أسئلةً جديدةً مختلفةً عن تلك التي طُرحت عليه في القرون الوسطى. وبقدر ما يتفهَّمُ الوعيُ الفلسفي تلك الأسئلةَ يتحرَّرُ ويتأصَّلُ، ويفعلُ في التاريخ... إنَّ السؤالَ الفلسفي الأساسي الذي تطرحه المرحلةُ التاريخيةُ الحضاريةُ الجديدةُ التي يعيشها العالمُ العربي اليوم هو، برأي نصَّار، السؤالُ عن الإنسان، وليس السؤالَ عن المعرفة... السؤالُ عن الإنسان لم يكن سؤالاً مركزياً في فلسفة القرون الوسطى العربية الإسلامية، بالقياس مثلاً إلى مشكلةِ العقل والوحي،

وأصبح في هذا العصر هو السؤالَ المركزي. وعدم تنبُّهِ فيلسوفِ الوضعيةِ المنطقية إلى هذا التحوُّلِ، جعلَه يكتفي بالدعوة إلى فلسفةٍ علميَّةٍ...»[٤٨].

فعلى الرغم من الجهد الذي بذلَه زكي نجيب محمود في محاولةِ إقامةِ رابطٍ بين الفلسفةِ الغربية المعاصرة والتراثِ الفكريِ العربي الإسلامي في موقفِه التوفيقيِّ الفلسفي الجديد، فهذا الموقف ظلَّ ناقصاً، بنظر نصَّار، من ثلاثةِ وجوه:

ـ النقصُ **الأولُ** فيه هو «غيابُ التأسيس النقديِّ لفكرة التراث، ولفكرةِ التراثِ العربي» (ص ٦). هذه الملاحظة المنهجية النقدية ذاتُ الطابعِ الشامل التي وجَّهها نصَّار إلى زكي محمود عام ١٩٧٧، هي التي سيوسِّعها محمد عابد الجابري في مشروعه في نقد التراث الذي ظهرتْ أولى إشاراته عام ١٩٨٠. وقد يكونُ أثرُ كتابِ نصَّار القائمِ على مواجهة فكرةِ العقلِ (الوعي) الفلسفيِّ العربيِّ «اللامستقلّ»، أوحى للجابري بمصطلح «العقل المستقيل»؟ مع الأخذ بالاعتبار، بطبيعة الحال، التباعُد في تفاصيل مضامين مفاهيم هذه المصطلحات، وتطبيقاتِها، عند هذين المفكِّرَين المتعاصِرَين.

ـ والنقصُ **الثاني** «عدمُ التمييز بين أنواع التراث، وبالتالي عدم التمييز بين الشروط الخاصة بكل نوعٍ على صعيد التوفيق المطلوب» (ص ٦ ـ ٧). وهذه الملاحظة تحدِّدُ جانباً نقدياً ضرورياً مُكملاً للملاحظة الأولى.

ـ والنقصُ **الثالث**: «الضعفُ في بلورة فكرة التوفيق ونقدها...» (ص ٧). ويلمِّح نصَّار هنا إلى أنَّ الفكرَ العربيَّ الإسلامي نفسَه مفعمٌ بتراثٍ عريقٍ في التوفيق، واستمرَّ ذلك في القرن التاسع عشر وبَعده.

---

(٤٨) نصار، طريق الاستقلال الفلسفي: سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع، ص ٣٨ ـ ٣٩.

فالتوفيقُ، في أحدِ وجوهِه المميّزة، لا يقوم على تقريب الأفكار وجعْلها متجاورةً، بل على جعْلِها جدليّاً متداخلةً، بالقياس إلى التحوُّلات التاريخيَّة لمضامينها. ولكنَّ نتائج التوفيق غالباً ما أتت مخيِّبة.

٦ ـ الاستقلال الفلسفي: مفهومٌ ودعوة

هذا يؤول، في آخر المطاف، إلى أنَّ، عند نصَّار، نوعَين من الفكرِ الفلسفيّ، لا ثلاثة: «المستقلّ وغير المستقلّ»، أو «المستقلّ والمستقيل» (إذا أدخلنا مصطلحَ الجابري في هذه الثنائية!). إلّا أنّ الأمرَ لا يتوقفُ عند الملاحظةِ المعرفية. «فالاستقلال الفلسفي» عند نصَّار هو، أيضاً وخصوصاً، دعوةٌ، وبالمعنى النضالي للعبارة. وهو من روَّاد دُعاتِه في الفكر العربي الحديث، إنْ بشكلِ الدعوة الصريح، أو بمضمونها تحديداً. هذه «الدعوةُ» المحصورةُ المهمَّةِ في مرحلةٍ معيَّنةٍ من تاريخِ حضارة، هي المرحلة الراهنة (عام ١٩٧٥، وأقلّ من ذلك بسنواتٍ قليلةٍ توازي فترةَ إعداد الكتاب) للحضارة العربية، لها أكثرُ من دلالة. فبمعناها الضيِّق، تدعو إلى اعتماد تقنياتِ تفكيرٍ جديدةٍ في النقد والمنهج والغايات المعرفية... وبمعناها الواسع، هذه الأفكارُ «ترتبط بمصلحة جماعةٍ معيَّنة... في مرحلةٍ تاريخيةٍ معيَّنة»، كما حدَّد هو الأيديولوجيا (ص ٥٢)! والدعوةُ قد تأخذُ معنى «الالتزام»: هذه المقولةُ الدعويَّةُ التي شاعت في الأدبيات السياسية والاجتماعية بفضلِ سارتر، والغنيةُ بالمضمون، وبخاصةٍ بالموقفِ الفكريِّ والعمليِّ الفاعلِ، نجدها في أحد عناوين كتُب نصَّار: **مطارحاتٌ للعقل الملتزِم** (١٩٨٦).

إنَّ «علاقة التداخُل الجدليّ» بين الأيديولوجية والفلسفة (ص ٤٩) يدركها نصَّار بالعمق وبتوسُّعٍ نادرٍ في الفكر العربي. وهي الموضوعُ الرئيس لكتابه المذكور. وإذ «إنَّ كلَّ نظامٍ أيديولوجي يتضمنُ نواةً

فلسفيةً... فليست الفلسفةُ شكلاً من أشكال الأيديولوجية، وإنما هي المستوى النظري الأعمقُ فيها» (ص ٦٣). ولكنَّه، مع ذلك، يلحظ أنَّ «الفلسفة، كنظريةٍ في العمل، تنزع إلى أن تتحوَّلَ إلى طريقةٍ في الحياة، أي إلى أن تتجسَّدَ في ممارسةٍ تاريخيةٍ معيّنة» (ص ٦٤)، يمكن أن تتوافقَ مع ممارسةٍ خاصةٍ بأيديولوجية معيَّنة! وبهذا المعنى قال عن نديم البيطار، وليس من غيرِ إشادةٍ، إنَّه «جعلَ لُبَّ الأيديولوجية الانقلابيةِ فلسفةَ حياةٍ جديدةٍ» (ص ٧٦).

يبقى أن نصّار دعا إلى الاستقلال الفلسفيِّ (العربي) في مطلع الربع الأخير من القرن العشرين، ضمن إطار وضعيةٍ حضاريةٍ في العالم العربي جديدةٍ، قياساً على مرحلة ما سمِّي «النهضة العربية» التي بدأت منذ مطلع القرن التاسع عشر، «تتميَّز جوهرياً بالتفاعلِ الجدليِّ المعقَّد الذي يجري فيها بين عالم الحضارة العربية الإسلامية وعالم الحضارة الغربية العقلانية» (ص ٣١). هذه «النظرة الشاملة»، كما قال، لا تلتفتُ إلى الفروقات الواسعة بين مكوِّنات هذه «الوضعية الحضارية»: الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والجغرافية والثقافية (الحضارية) التي «تُمَوْضِعُ» أيضاً أفكارَ الكاتب ورؤاه، وترسمُ حدوداً للنماذج التي اختارها بوصفها نماذجَ عربيةً عامَّة!

٧ ـ تاريخ الفلسفة العربية وخصوصية «الفجوة المديدة»

«ليس يوسف كرم، كما يقول نصَّار، الممثلَ الوحيدَ للنزعةِ القائلةِ بضرورة الرجوع إلى فلاسفة القرون الوسطى والتمسُّكِ بأفكارهم» (ص ٢٣)، ولكن تمَّ اختيارُه لأنه «الأقوى من حيث التنسيق المذهبي والوضوح والردّ على المذاهب الحديثة» (ص ٢٣). إذاً يوسف كرم ليس حالةً خاصةً فحسب، بل هو حالةٌ عامَّةٌ في «الوضعية الحضارية» العربية

المعاصرة، وبخاصةٍ في الجانب الفلسفي منها. الحالةُ العامةُ تقتضي تفسيراً مختلفاً عن تفسير الحالات الخاصة، على الرغم من خصوصية كلٍّ واحدةٍ منها! فوضعيةُ الفلسفة العربية المعاصرة، داخلَ بنيةِ الحضارة العربية، يمكن أن تُفهَم بشكلٍ أكثرَ عمقاً إذا وُضعت، برأينا، في إطار التاريخ العربي العام، والحضاريّ منه بشكل خاص، خلال الألف سنة الماضية، وفي رؤيةِ سوسيولوجيا المعرفة الخاصةِ به. فالفلسفة عموماً، والفلسفة العربية خصوصاً، عادت إلى العلنيةِ التعليمية بعد حظرٍ عليها دام قروناً. و«أولُ محاولةٍ لبيان تاريخ الفلسفة الإسلامية بمجملها» عَرِفَها العرب على مستوى واسعٍ كان عام ١٩٣٨[٤٩].

ولم تدخل الفلسفة، مع ذلك، دخولاً سهلاً في بنية الحضارة العربية المعاصرة، بل ظلَّت مرفوضةً وبعنف في كثرةٍ من الأوساط العربية والإسلامية المحافظة، ومحظورةً، إلى الآن، في كثيرٍ من الجامعات العربية! وهذا يفسِّرُ (لا يبرِّر) جزئياً التعلُّقَ (والاحتماءَ) بأعلامٍ كبار من الفلاسفة المسلمين أمثال ابن رشد وابن سينا اللذين تأثَّرا بأرسطو، وتأثر بهما توما الأكويني في أوروبا المسيحية الوسيطة! هذه التوفيقيةُ عند كرم هي أكثرُ رسوخاً مما هي عليه عند زكي نجيب محمود؛ فيوسف كرم ليس فيلسوفاً اجتماعياً كما يمكن أن يتمنَّى له أن يكون ناصيف نصَّار! هو مهتمٌّ بالميتافيزيقيا وبشرحها كما تجلَّت عند الفلاسفة الأربعة المذكورين أعلاه. وتوما الأكويني، الفيلسوفُ القدّيسُ الرسمي المرجعُ في الكنيسة الكاثوليكية والأكثر حضوراً فكريّاً في القرون الوسطى الأوروبية المتأخرة، لا يزال حتى اليوم المرجعَ اللاهوتيَّ والفلسفيَّ

---

(٤٩) انظر كتاب دي بور الموضوع بالألمانية عام ١٩٠١: **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، نقله إلى العربية وعلّق عليه محمد عبد الهادي أبو ريدة (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٨).

الأبـرز، ومنذ قـرون، لعددٍ كبير من المفكّرين والفلاسفة المسيحيين الكاثوليك المعاصرين. هذا جانب أساسي من خصوصيةِ «فلسفة» يوسف كرم ينبغي أن يؤخَذ في الاعتبار التأريخي، لا للتسويغ.

ولكن اللافت في اختيار نصَّار لنموذج يوسف كرم أنَّه، مع معرفته بخصوصية فكر كرم، اكتشف نموذجيَّته العامّة وفيها، لا في خصوصيَّتِه، تكمن خطورتُها على الاستقلال الفلسفي المنشود؛ فنصَّار، هنا، لا يحاسب كرم على ما قام به، بل على ما لم يقم به، وكان يمكنه أن يقوم به! فدعوة نصَّار في هذا المجال صريحةٌ: نموذجيةُ كرم العامةُ ينبغي الحدُّ من شيوعها، لفتح **طريق الاستقلال الفلسفي ـ سبيل الفكر العربي إلى الحرّية والإبداع**، كما يقول العنوانُ الكامل لكتابه. وهذا العنوانُ/ الشعار يَصدُقُ أيضاً على إعادة كتابة تاريخ الفلسفة من موقفِ **الاستقلال**، لا من موقف التبَعية لتاريخٍ جامدٍ للفلسفة يُكتَب مرّةً واحدةً ونهائيةً! فلنتذكَّر، على سبيل المثال، الانقلابَ الكبيرَ في تاريخ الفلسفة الذي أحدثَه الكتابُ الصغيرُ لنيتشه الذي حملَ رؤيةً جديدةً ومفاجئةً عن تاريخ الفلسفة اليونانية القديمة، «فِفِعلُه» لا يزال يتردَّد منذ قرنٍ في كلِّ الأوساط الفلسفية الغربية! لا يدعو نصَّار إلى نبذ تاريخ الفلسفة، ولا إلى إساءة قدْره في تكوين الثقافة الفلسفية الضرورية لكلِّ تفلسُفٍ هو في الحقيقة، فعلٌ تاريخيٌّ ينتمي إلى حاضره إمّا انتماءً فاعلاً، أو انتماءَ تبعيّةٍ سلبيّةٍ. ولكن ينبغي هنا إيضاحُ مسألتين تقعان في مجالٍ من الالتباس: **الأولى** أنَّ التأريخ للفلسفة ليس «بالضرورة» عملاً فلسفياً (عبارة «بالضرورة» هي إضافةٌ أراها ضرورية!). والثانية: «التمييز بين موقف الفيلسوف وموقف المؤرخ من تاريخ الفلسفة شرط ضروري لتوضيح وضعية الفلسفة في الثقافة العربية المعاصرة» (ص ١٨). وهذه الملاحظة لا تُفهَم عند نصّار إلّا إذا أزلْنا عبارةَ «بالضرورة» من الفقرة السابقة! والثالثة: «أنَّ تاريخ الفلسفة ليس يَفرضُ نفسَه على الفيلسوف كما

يَفرضُ تاريخُ العلم نفسَه على العالِم» (ص ١٨) وهنا لا يُعرَفُ بالتمام إلى أيِّ حدٍّ يتساهلُ نصَّار إزاءَ مسألة مدى معرفة الفيلسوف بتاريخ الفلسفة؟ لقد قال المؤرخ مارك بلوخ، أحدُ مؤسِّسي مجلّة **حوليّات** الفرنسية التأريخية التي باتت مدرسةً في التأريخ المعاصر، إنَّ نموذج المؤرخ هو «المؤرخ المحترف» الذي له «مهنة مؤرخ» (historien de métier)، هو وليدُ تخصُّصٍ جامعي، وعاملٌ في تخصصٍ جامعي. ونموذجُ الفيلسوف، بالموازاة، في أزمنتنا المعاصرة، لا يختلف كثيراً عن نموذج المؤرِّخ، هذه الوضعية التي يحرص العديد من العاملين في المجال الفلسفي على عدم إبرازها! فالفلسفةُ باتت منذ أكثر من قرن «مهنةً احترافية»، ومادةً تعليميةً جامعية ومدرسية في العديد من المجتمعات المعاصرة (وفي بعض البلاد العربية، وليس جميعها!)، وعلى الأخص مادةَ تخصصٍ جامعي حيث تاريخ الفلسفة هو المادة التدريسية الأولى. والطلاّب يذكرون دوماً قراءةَ هذا الأستاذ (الفيلسوف)، أو ذاك، لهذا التاريخ من الفلسفة، ومدى خصوصية رؤيته له ضمن بنيةِ التاريخ العام الحضاري والفلسفي. وتدلُّ إحصائياتُ سوسيولوجيا المعرفة على مدى انتشار الفكرِ الفلسفي الإبداعي في البيئات والبلدان التي تعتني بتدريس الفلسفة وتاريخها الذي لا يخلو من الإنجازات الكبرى ومن المآسي! فتعليم تاريخ الفلسفة عندما يُنتزَع من علاقته الجدلية بالتاريخ الحضاري العام يقع في السرد الضيِّق. وهذه السلبية مشتركة مع منهجية تعليم تاريخ كل العلوم الإنسانية، ومنها تعليم التاريخ ذاته!

٨ ـ الاتّباع والإبداع وإشكالية مدى الانخراط في الحاضر

إلّا أن المسألة الأوسع، التي تشمل كلَّ حقول المعرفة، تبقى مسألة الإبداع أو الاتِّباع: في الفنون والآداب كما في العلوم والتقنيَّات. يخاف

نصَّار من انتشار الاتِّباع الذي هو صنوُ التخلُّفِ والانحطاط. والنماذجُ التي ينطلق منها، ومن غير ذكر أسمائها، موجودةٌ بكثرةٍ في الجامعات التي هي من حيث المبدأ المركز الأول للرهان على نهضةٍ منشودة. وهذه النماذج البشريةُ المثَّقفةُ ثقافةً عالية، لا تتنبَّه إلى التحوُّلات الكبرى في الحياة العامة ولا إلى التحدِّياتِ التي تطرحها، فيشكِّل تاريخُ الفلسفة، بصيغته القديمة الجامدة (المجمَّدة على يدها)، مجالاً لها للهروب ممَّا يسمِّيه نصَّار «الواقع المجتمعيّ التاريخيّ الحيّ». وهذا ما يقتضي، بحسب قوله، «التحرُّرَ من كابوس تاريخ الفلسفة، وإلى الوقوف منه موقفَ الاستقلال بدلاً من موقفِ الاتِّباع» (ص ٣١).

إلّا أنَّ حالة زكي نجيب محمود، بصيغتها التقليدية التامة الأولى، وبصيغتها التوفيقية الثانية، هي اتباعيةٌ لا للماضي، بل للحاضر، أو لبعضِ صورِه الطارقة باب الوضعية الحضارية العربية المعاصرة. وخصوصيتُها النافرة في كلتا الصيغتَين تجعل «نَمْذَجَتَها» صعبةً، بل نادرة! وندرتُها المرافقةُ لانحصارِ انتشار فلسفتها وسرعةِ أُفولها في الأوساط الأوروبية نفسِها (باستثناء بريطانيا حتَّذاك)، ومحاولةُ تماهيها بلغة الرياضيات الحديثة، في المنطق وفي اللغة، وانكفاؤها جزئياً عن علوم الحياة والاجتماع وموقعِ العلومِ الفعليّ في المجتمع الحاضن...، جعلَها تلقاءً عويصةً وغريبةً في حضارة عربية حديثة تحتاج إلى القاعدة العلمية المسوِّغة لقبول هذه الفلسفة. وهذا ما لمَّح إليه نصَّار نفسُه. أما صيغتُها التوفيقيةُ العربيةُ التاليةُ فجاءت باهتةً، ليس لأنها ليست شائعة في ثقافتنا فقط، وبخاصةٍ المعاصرة، بل لأنها خاضت معركةً فاشلةً في جعْل إنجازات الحضارة الغربية «تنسجم» مع ثقافةٍ عربيةٍ إسلاميةٍ موروثةٍ عن القرون الوسطى حيث تبدَّت هذه الإنجازاتُ الغربيةُ نقيضاً تاماً لها، ماضياً وحاضراً على السواء. إلّا أنَّ نصّار كان سبَّاقاً، كما ذكرتُ، في الدعوة

إلى إخضاع التراث الذي وجدَ زكي محمود سهولةً في الولوج إليه وفي استخدامه، للنقد العقلاني (قبل الجابري، ولكن من غير أن يتفرّغ لهذه المهمَّة، كما فعلَ الجابري لاحقاً).

إنّ ما يسمّى «اتِّباعَ» الحضارةِ الغربية المتطوِّرة، والمعترَف بتطوُّرها المستمرِّ، يختلف جوهرياً عن «اتِّباع» تاريخ الفلسفة وآثارها القديمة والمتفاوتةِ في القِدم. فهذه الظاهرة كانت، دوماً، شائعةً تحت مسمّيات مختلفة، أشهرُها: المثاقفة (Acculturation)، ليس بين أفرادٍ من ثقافتين مختلفتين بل بين الثقافتين ذاتِهما خصوصاً. وهي كثيرةُ الشيوع في العلوم والتقنيَّات، كما في الفنون والآداب والأفكار والكثيرِ من أنماط السلوك العام. وهي شائعةٌ أيضاً داخلَ الثقافةِ الواحدةِ عينِها. وهي في كلتا الحالَين إمّا مدانةٌ، أو متجاهَلةٌ، بوصفها اتِّباعاً لا جدَّة فيه، أو نسخاً، أو محاكاةً تامة. ولكنَّ الأمرَ يختلف عندما تكون ثمة إضافةٌ مبتكرةٌ وناجحة، أو لمعةُ إبداعٍ تجعلُ الأصلَ المستوحى منه ضمنياً، غيرَ ناتئٍ. وهذا يحمل كلَّ سمةِ الإبداع. فلا إبداعَ بالانقطاع وكأننا أوَّلُ المُبدعين في التاريخ، بل بالإكمال حيث الذكاء والموهبة وشروطٌ ذاتية واجتماعية تؤدي كلها دوراً في تسهيل هذا «التلاقح» الثقافي.

ولكنَّ الأوساطَ المحافظة، وحتى الرجعيَّة، لا تميّز بين هذين النوعين من «الأخذ»: الاتِّباعيِّ بتقليدٍ تام مزعوم، أو الإبداعيِّ برؤيةٍ جديدة. وهي تنظر بريبةٍ، وليس من غيرِ إدانةٍ، إلى كلِّ احتكاكٍ أو تبادُلٍ ما بين الثقافات، جاهلةً، أو متجاهلةً، بأن أدوات الرفض، العمليةَ والنظرية، التي تستخدمها ليست بتمامها بضاعةً محلية! وحتى فكرةُ «الاتِّباع» التام، أو التقليد الأعمى، ليست ممكنةً فعلاً، وصعوبتُها تبلغ حدَّ الاستحالة في الأفكار النظرية، أو في غيرها من مجالات الفنون والمعرفة والعلم. «فالاتِّباعيون» ليسوا مصادرَ موثوقةَ الجانب في «نقلِهم» ما يدَّعون اتِّباعَه، وما يُنسَب

إليهم ويُشاع عنهم أنّهم اتّبعوه فعلاً، وهم لم يكونوا مرةً مراجعَ دقيقةً لما يزعمون التكلُّم باسمه! وغياب الجانب النقدي (بالمعنى الكانطي) عندهم، واكتفاؤهم بالاتباع المزعوم الذي ليس سوى محاكاةٍ سطحيةٍ وجزئية، جعلَ عملَهم أقربَ إلى تزوير الأفكار، أو أقلّه سوءِ فهمِها. وأخطار هذه الظاهرة قد تكون مزدوجةً: اتّباعاً وتزويراً. هذا التزوير شبيه بما تقوم به الترجماتُ غيرُ المتخصِّصة (التعريب) الواسعةُ الانتشار التي تقتضي، بالإضافة إلى الإدانة، مكافحةً حضاريةً فعليةً؛ «فالاتِّباعيةُ»، في آخر المطاف، في الفلسفة وفي غيرها، بوصفها نقلاً غيرَ أمين وغيرَ مأمون، هي خدعةٌ قصيرةُ الأجل، وخطرٌ غير راسخ، إذا تمَّ التصدِّي المباشر له بجرأة وعلمٍ وفيرٍ وعزم، لفضح افتقاره إلى الصدقِ الفاعل.

٩ ـ نماذج فلسفية عربية أخرى متأثرة بإنجازات الحضارة الغربية المعاصرة

ولكنَّ ما يَطرحُ فعلاً إشكاليةَ الاستقلالِ الفلسفي العربي المعاصر عن التيارات الفلسفية الكبرى في الحضارة الغربية الحديثة، أكثر من أيِّ مجالٍ آخر، وأكثر من نموذج زكي نجيب محمود الضيِّق، هو التيار الواسع للفلسفة الماركسية في الثقافة العربية، وهو أيضاً ظاهرة دولية استمرت متطوِّرةً على مدى القرن العشرين. كان يمكن اختيارُ الماركسية، بدلاً من فلسفة «الوضعية المنطقية»، كنموذجٍ غنيٍّ لطرح هذه الإشكالية ومعالجتها النقدية. فهي تشكِّل تياراً فكرياً واسعاً على امتداد العالم العربي يتعاملُ، هو أيضاً، ويتفاعل، من منظوره، مع هذا «التاريخ المجتمعيِّ الحيّ»، كما يسمِّيه نصَّار، وقد نتجت عن هذا التفاعل مؤلفاتٌ غنية ومواقفُ فكريةٌ تدّعي مقاربتها هذا «التاريخ العربي الحيّ» بعمق وفعالية أكثر من سواها!

ويمكن أن نذكر أكثر من تيار فلسفي غربي معاصر كان له «أتباع» علنيّون في الثقافة العربية الراهنة، في الفلسفة كما في الآداب والفنون ومختلف العلوم الإنسانية. ولم يكن نتاجهم على سويَّة واحدة من الإبداع أو «الاتِّباع». كما لا يمكن، أيضاً، اعتبار كل الدول والمجتمعات العربية على قدم المساواة من حيث حجم هذا الانفتاح ومدى تأثُّر مثقفيها بهذا الخارج المتفوِّق!

ولكنّ نصَّار لم يَقُم بهذا الخيار للماركسية العربية خصوصاً، لأنه يدرك أنَّ ذلك يمكن أن «يلتهم» مشروع كتابه الذي هو **طريق الاستقلال الفلسفي**، وأن يُدخله في مناقشاتٍ لا حدود لها تتَّخذ طابعَ سجالاتٍ تنتمي في غالبيتها إلى الأيديولوجية أكثرَ من انتمائها إلى الفلسفة! ونماذج منها كانت تعجُّ بها الساحة السجالية السياسية. مع ذلك، فالماركسيةُ العربية، كنموذجٍ فكريٍّ بارز، وليس فقط كتيارٍ سياسيٍّ حزبيّ، هي حاضرةٌ في سائر كتُبه، خاصة في جانبها الأيديولوجي الذي كانت لنصَّار إزاءه وقفاتٌ نقدية (ص ٦٠، مثلاً)، بل يمكن الذهاب إلى حدِّ اعتبارِ حضورِها الضمنيّ، إيضاحاً ومقارنةً ونقداً، ومن غير ذِكر أسماء أعلام ماركسية، عربية دوماً وغربية غالباً، هو الأكثر في كتُبه. ويمكن قراءة كتاباته الموسَّعة في الأيديولوجية كمواقف نقدية فلسفية للنظرة الماركسية، ولعدد من تعديلاتها اللاحقة التي قام بها بعضُ الماركسيين الغربيين، حول هذه الموضوعة. ويتعزز هذا الاعتقاد بالحضور الضمنيّ، لا الصريح، بكون نصَّار يعتمد أسلوباً في التأليف لا يقوم على ذِكر مصادره ومراجعه بأسمائها إلّا في ما ندر، وعند الضرورة التوضيحية!

مهما يكن، فإنَّ نصَّار، وهو من أَنصار الانفتاح على الانجازات المتفوِّقة التي تكمن في زمننا، بغالبيَّتها، في الحضارة الغربية، ويدعو إلى استقلال فلسفي قائمٍ أساساً على الانفتاح، لا الانغلاق على الذات. إلّا

أنَّ مخاوفَه تثيرُها، أكثر ما تثيرها، المواقفُ الاتِّباعيةُ التي تحاول محاكاةَ إنجازاتٍ ناجحةٍ من خارج الثقافة العربية، لها شروطُها المجتمعيةُ الحضاريةُ الخاصة، وذلك بإعطاءِ صورةٍ مشوَّهةٍ عنها، ومشوِّهةٍ لها أيضاً، عندما تتمُّ محاولةُ اصطناعِ غرسِها في وضعيةٍ عربيةٍ مخالفةٍ، بيئةً وزماناً. هذا هو المعنى العام لمقولةِ «الاتِّباع» المُدانةِ في الفلسفة، كما في الفنون والعلوم والآداب. ونقيضُها هو «الإبداع» انطلاقاً منها، الذي أعطاه نصَّار معنى القدرةِ على «الفعل في التاريخِ المجتمعيِّ الحيّ». هذا المقياس، أي «الفعل في التاريخ الحيّ»، هو الذي كان وراء إشادته بروّاد الفكر الأيديولوجي عندنا (أنطون سعادة، وزكي الأرسوزي) الذي «يعبِّر إجمالاً عن مشكلات التاريخ الاجتماعي الحيِّ بصورةٍ عينيَّةٍ مباشرة» (ص ٢٥٤)، على العكس من «الاتباعيين» أنصارِ «تاريخ الفلسفة» وجماعةِ تقليدِ المدارسِ الفكريةِ الغربيةِ المعاصرة، الذين عزلوا أنفسهم عن هذا «التاريخ الحيّ»، وبالتالي عن الفعل فيه. فالتثاقفُ مع الآخر المختلف، وهو الشكل العملي الأوسع للانفتاح، يمكن أن يكون عشوائياً في غالبيَّته، كما يمكن أن يكون استغلالياً في حال تمَّ بين منتصرٍ ومنهزمٍ أو بين قويٍّ وضعيف، أو يمكن أن يكون «مُبَرْمَجاً»، وهذا من أجلِ الأعمال الإنسانية المشتركة الخارقة لحدود الثقافات على المستوى الدولي، والمتوسِّع باطّراد في زماننا بموازاة التقدُّم المتسارع في وسائل المواصلات والاتصالات والهجرات الجماعية، وتقوم به مؤسَّساتٌ متخصِّصة، كالدول أو منظَّمات غير حكومية، وفي إطار التعاون والاحترام الدوليَّين[٥٠]. هذا نموذج

---

(٥٠) انظر بحث عالم الاجتماع الفرنسي روجيه باستيد بعنوان: «المثاقفة» أو «التثاقف» (Acculturation) في **موسوعة أونيفرساليس** واقتراحه ما يدعوه «التثاقف المبرمج» (Acculturation programmée) كبديل ضروري وفاعل عن الأنماط الأخرى من المثاقفة: Roger Bastide, «Acculturation,» in: *Encyclopaedia Universalis* (1984), t. corpus 1, pp. 104-109.

للمعنى العملاني الأجدى للانفتاح الذي هو ضرورةٌ للاستقلال الفلسفي الذي يدعو إليه نصّار.

خاتمة

يؤمن نصَّار بدورٍ مركزيٍّ للفكر الفلسفي، قياساً على أنماط التفكير الأخرى. هذا الانحياز إذ يكوِّنُ شخصيةَ صاحبِه الفكريةَ ويُبرزُ تميُّزَها، فإنه يقع في وضعيةٍ ثقافية عربية تجهلُ خصوصيةَ هذا الفكر وأهمِّيةَ دوره في تجاوُزها أزمتها ، وضرورة تحرُّرِه واستقلاله لتحقيق هذه الغايات. هذا ما حوّل مشروعَ الاستقلال الفلسفي فوراً إلى دعوة ينخرط فيها الجانبُ النظري مع الجوانب العملية في ما يسمَّى «بالتاريخ المجتمعي الحيّ». المعرفة والفعل (النضال) متلازمان في هذه «المعركة» (هذه الكلمة التي وضعها نصَّار في عنوان أحد كتبه)، وتجد أحدَ مرادفاتها في «الالتزام» الذي جعله صفةَ العقلِ الفاعلِ في التاريخ (و«العقل الملتزم» في أحدِ عناوين كتبه أيضاً)! لقد قدَّمَ في آخر كتابه **طريق الاستقلال الفلسفي** شروطاً لهذا الاستقلال: كالامتناع عن تبنِّي نظرية فلسفية قائمة، كائنةً ما كانت، مفضِّلاً نشأةَ النظرية في ظروفها «التاريخية المجتمعية»؛ وشرط «تعيين المشكلة الرئيسية»، وكشفِ علاقتها بغيرها من المشكلات حتى تتبيَّنِ مركزيتُها الفعلية؛ وأضاف إليهما «النقد العقلاني»، و«النقد الذاتي»[٥١]... ويُضاف إلى كل ذلك ما قاله عن «النتائج السيئة لسيطرة الثقافة الأدبية والفقهيَّة في الوضعية الحضارية العربية الراهنة»[٥٢]... ريادة الفكر الفلسفي المستقل التي يؤمن بها نصَّار، مضارعاً به الاستقلال السياسي الوطني ووقْعه المثير

(٥١) انظر: أدونيس العكرة، «ناصيف نصّار في معركة الاستقلال الفلسفي،» ورقة قدمت إلى: **الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام: أعمال الندوة الفلسفية الثانية عشرة التي نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية بجامعة القاهرة**، ص ٥٣١ ـ ٥٣٩.

(٥٢) نصار، **طريق الاستقلال الفلسفي: سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع**، ص ٤٧.

للمشاعر السامية في الوعي العام. فكَي لا تحاصَر هذه الريادة في معركةٍ منعزلة، ينبغي رؤيتُها في إطارها الأكبر الذي سمَّاه «النهضة العربية الثانية»: هنا تكون الفلسفة ضمن مسيرةٍ عامَّةٍ نحو ما قاله في عنوان كتابه: «الحرّية والإبداع». وهكذا تكون الدعوة أوسعَ بالضرورة من المجال الفلسفي الذي يعتبرُه، مع ذلك، مركزياً فيها. ذلك يرادف ما قاله هو بذاته يوماً بمعادلةٍ واضحة: «التغييرُ في الثقافة، من أجل التغييرِ بالثقافة». وما جعَلَه يذيِّلُ مقدمةَ كتابِه بتاريخٍ معبِّرٍ، فيه وَفْرٌ من العزم والتحريض والأمل: ٥ حزيران/ يونيو ١٩٧٥، الردُّ الحضاري الأكثر فعاليةً في «التاريخ الحيِّ» لهزيمة ٥ حزيران/ يونيو ١٩٦٧!

لواءُ الفلسفةِ المستقلّة الذي امتشقَه ذلك الفيلسوفُ الشابُ منذ أربعة عقود، ما زال يتشبَّثُ به هذا الفتى السبعيني بعنادٍ وألَقٍ فكريٍّ مستدام، يظهِّرُ به دعوتَه للنهضة العربية، لا يُحبطُ ثقتَه بها تبدُّلُ أحوال أو استفحالُ أهوال.

الفصل الثالث

آليات العقل الأيديولوجي في كتابات ناصيف نصار

محمد سبيلا(*)

تشكل مسألة الأيديولوجيا محوراً أساسياً بل مركزياً ضمن اهتمامات د. ناصيف نصار الفكرية. وهذا الاهتمام المركزي لم يكن ناتجاً من مجرد ترف فكري بقدر ما كان استجابة لمقتضيات الواقع الاجتماعي اللبناني والعربي؛ فالصراعات الأيديولوجية بمختلف تلويناتها السياسية والفكرية والاجتماعية صراعات مركزية وحادة قد تبلغ أحياناً حدود الاحتراب بالسلاح. ولعل من بين أكبر القضايا التي شدت تفكير نصار مسألة الطائفية بما تتضمه من ولاءات وعداءات وتحيزات. فالتفكير في الظاهرة الأيديولوجية هو تفكير في الواقع الاجتماعي والسياسي والفكري اللبناني والعربي.

وقد أدى هذا الاهتمام، عبر المسار الفكري للأستاذ ناصيف نصار، إلى تبلور نظرية متكاملة واستيفائية، تقريباً، حول الأيديولوجيا. العناصر الكبرى لهذه النظرية هي:

(*) أستاذ جامعي في جامعة محمد الخامس، الرباط ـ المغرب.

- تعريف الأيديولوجيا.
- أصناف الأيديولوجيا عربياً وكونياً.
- التمييز بين الأيديولوجيا والعلم والفلسفة والدين والسياسة.
- وظائف الأيديولوجيا.
- الأنساق الأيديولوجية.
- الأيديولوجيا والعقل.
- آليات العقل الأيديولوجي.
- نظرية الواقعية الجدلية.

بعض هذه العناصر ذات طابع منهجي، يتعلق بتعريف الأيديولوجيا وتمييزها عن الفلسفة والسياسة والعقيدة والعلم، وبتصنيف الأيديولوجيات السائدة عربياً وكونياً، وبعضها يصب في تحليل آليات فعل ما يسميه بالعقل الأيديولوجي، وبعضها الآخر يندرج في سياق التحليل العيني لبعض الأيديولوجيات العربية أو الكونية.

ينطلق نصار من تعريف واف ومتعدد العناصر للأيديولوجيا من حيث هي منظومة أفكار اجتماعية مرتبطة، أصلاً بوجود جماعة تاريخية معينة، وهي منظومة موضوعة للدفاع عن هوية تلك الجماعة وعن مصالحها، ومن أجل تحديد أساليب فاعليتها في مرحلة تاريخية معينة.

من أهم عناصر هذا التعريف تأكيد نصار على فكرة المنظومة بمعنى بنية الأفكار المترابطة بينها بعلاقات تعطيها طابعاً منظماً ومنسقاً بصفة كلية. وهذا التعريف ينفي عن الأيديولوجيا طابع التناثر والعشوائية أو التلقائية الفجة. كما أن هذا التعريف يلح على ارتباط التصورات والأفكار بقاعدة

اجتماعية معينة من حيث إن هذه الأفكار تعبير عن هوية وواقع ومصالح هذه الجماعة. ولفظ الجماعة هنا مطاط؛ فهو يشمل الطبقة والأمّة والطائفة الدينية والطائفة أو الشريحة الإثنية...

وبعد ذلك يبذل د. نصار جهداً فكرياً كبيراً في حصر معنى ودلالة الأيديولوجيا، وذلك بالتمييز بين أنماط من التفكير متقاربة فيما بينها لكنها متمايزة: التفكير الديني والتفكير الفلسفي والتفكير الأيديولوجي والتفكير الأسطوري والتفكير الطوباوي والتفكير الأدبي.

الفروق بين أنماط الفكر هي فروق منهجية في طريقة التناول لكنها، أيضاً فروق في موضوعات وزوايا الاهتمام؛ فالتفكير الفلسفي يتميز عن التفكير الأيديولوجي كونه يُعنى بالإنسان، عامة، بغض النظر عن لونه وعرقه وزمانه وانتمائه الاجتماعي، في حين تهتم الأيديولوجيا بالإنسان المخصوص ضمن جماعة محددة وفي نطاق تاريخ محدد. كما أن الفارق المنهجي بينهما يتجلى في الطابع النقدي للفكر الفلسفي وفي الطابع اليقيني وشبه العقدي للأيديولوجيا. وهو ما يجعلها، من زاوية أخرى، ذات بعد يقيني وعقدي وربما لاعقلي، أي كمسلمة لا تقبل وربما لا تصمد أمام البرهنة العقلية.

يورد نصار أمثلة كثيرة لإبراز الطابع العقدي ومن ثمة الديني في كل منظومة أيديولوجية؛ فالماركسية تتضمن الاعتقاد، بل الإيمان، بالرسالة الخلاصية للبروليتاريا، والنازية تصادر على الإيمان بالرسالة الحضارية للعرق الجرماني، والقومية البعثية العربية تصادر على الإيمان برسالة الأمّة العربية الخالدة، والصهيونية تؤمن إيماناً أعمى برسالة «الشعب اليهودي المختار».

فالأيديولوجيات هي أصناف وأشكال من الإيمانات السابقة على العقل والمعبرة عن إرادات ومشاعر ومصالح فئات اجتماعية معينة في فترات تاريخية معينة.

وانطلاقاً من هذه الارتباطات، يدافع نصار، دوماً، عن «خلود» الأيديولوجية، ويمج فكرة نهاية الأيديولوجيا باعتبارها هي ذاتها فكرة أيديولوجية. وبذلك يميز بين نهاية أيديولوجيا معينة استنفذت مهامها التاريخية وبين نهاية الفكرة الأيديولوجية ذاتها لأنها تشكل استجابة لحاجات تاريخية وبشرية عميقة. نعم، إن تاريخ العالم، خاصة العالم الحديث، تاريخُ انبثاق وبزوغ وانطفاء أو أفول الأيديولوجيات وليس تاريخ أفول الأيديولوجيا ذاتها أو نهاية عصر الأيديولوجيا كما تقول بذلك الفلسفات والاتجاهات الفكرية الوضعية (Positivistes).

وراء دفاع نصار المستميت عن بقاء، وربما خلود، الأيديولوجيا تصور فكري قوامه أن الأيديولوجيا، كالدين وكالفلسفة بدرجة أقل، هي تعبير عن حاجة أو عن حاجات اجتماعية بالمعنى الواسع (أي نفسية وثقافية وسياسية... واقتصادية وتربوية وإعلامية)، وأنه لا غنى عنها في المجتمعات الحديثة؛ فالأيديولوجيا هي، إلى حد ما، ديانات العصر الحديث وإن لم يوف نصار الطابع الدهري للأيديولوجيات الحديثة، المتماسكة شكلاً وطقساً مع العقيدة والمتباينة عنها من حيث المحتوى والمضمون، ما يتطلبه من مغامرة فكرية، خاصة النازية والفاشية والاشتراكية والقومية.

الأيديولوجيا تضرب بجذورها في أعماق النفس والوعي واللاوعي؛ لأن «الخطاب الأيديولوجي ـ كما يقول د. نصار ـ لا يكتفي بالحدس الاعتقادي، ولا يرتاح إلى مجرد تكرار (واجترار) صحة الاعتقاد، بل

يستنفر كل القوى النفسية: **الفكرية والوجدانية** وتعبئتها لنصرة الأيديولوجيا، والانضواء تحت رايتها»[١].

هذه الأبعاد المختلفة للأيديولوجيا، كما يلامسها ويلاحقها د. نصار، هي تعبير عن تصور شمولي للأيديولوجيا، أي عن الأيديولوجيا كظاهرة اجتماعية كلية، متعددة الأبعاد والجذور.

حتى إن لم توف تحليلات د. نصار هذه السمة ما تستحقه من تفصيل، فإنه، من حيث المنظور الكلي، يتحدث عن الأيديولوجيا كمنظومة أو نسق يميز فيه بين عدة بنيات أو أنساق:

- نسق المقومات أو المكونات.

- نسق العلاقات والارتباطات.

- نسق العوامل الفاعلة العلية وغير العلية.

- نسق الوظائف.

وفي تقديري إن هذا الملمح المنهجي والتصوري المتميز، إضافة إلى اجتهاداته النظرية الجدلية الواقعية، تمثل صلب أو نواة مساهماته الفكرية التجديدية في نظرية الأيديولوجيا، ويمكن أن يشكل قاعدة نظرية ومنهجية لدراسة أيّ أيديولوجيا.

ضمن هذه المساهمات التجديدية تندرج كذلك ملامسات نصار المستمرة لآليات الفعل الأيديولوجي أو ما يسميه أحياناً «العقل الأيديولوجي»، ونخص منها ـ على سبيل التمثيل لا الاستيفاء ـ الهجوم

---

(١) ناصيف نصار، **الإيديولوجية على المحك: فصول جديدة في تحليل الإيديولوجية ونقدها** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٤)، ص ٣٩.

والموازبة والتشويه، والتمويه، والتضليل[٢]، والتلطيف، والتمرين (من المرونة) ولعبه الإظهار والحجب أو الإخفاء[٣].

والخلط بين الوظائف الوصفية والإخبارية، من جهة، والتصورات والأحكام التقيمية[٤]، من جهة أخرى، أي الخلط أو المزج الرفيع بين المعرفي والنفسي أو التعبيري[٥] أو الرمزي.

تشخيص وملامسات آليات الفعل الأيديولوجي متناثرة في كتابات نصار، ولعل المصطلح الذي يجمع هذا الشتات هو مصطلح «العقل الأيديولوجي» بمعنى آليات الفعل الأيديولوجي يكمل مساهماته الأخرى في تحليل الأيديولوجي.

والعقل الأيديولوجي (وهو مصطلح نصَّاري مئة بالمئة) هو عقل منحاز، انتقائي (دفاعاً وهجوماً) يسخر العقل لخدمة المعتقد الجماعي، لكنه ينزلق، بسرعة وبسهولة، نحو ممارسات شبه عقلية أو غير عقلية تقوده إلى الضلال وتغذية الأوهام وإذكاء النزاعات وتغذية التعصب والتزمت. ومن الآليات المألوفة للعقل الأيديولوجي الاختزال والتمويه والتبرير والإسقاط والطمس والاصطفاء، والخلط بين الوصف والتقييم، وتنظيم الأفكار والمقولات ضمن خط أو لون أيديولوجي واحد، وكذا بعض الوظائف المعيارية المتمثلة في تقديم حججٍ ومسوغاتٍ مؤيدةٍ للمعتقد الأيديولوجي والمسوغة له ولو بالتضخيم أحياناً وبالتقليص أحياناً أخرى...

---

(٢) المصدر نفسه، ص ٨١.
(٣) المصدر نفسه، ص ٦.
(٤) المصدر نفسه، ص ٢٥.
(٥) المصدر نفسه، ص ٢٥.

غير أن نصار يقدم استدراكاً تمييزياً هاماً بدعوته إلى التمييز بين الأيديولوجيا عندما تكون في موقع السلطة والقرار، والأيديولوجيا عندما تكون في وضعية دونية أو حالة خضوع. في الحالة الأولى تتحول الأيديولوجيا إلى سلطة، أو إلى سلطة بديلة تمارس الرقابة الصارمة والكبت القوي والمنع والقمع القاسيين والاضطهاد السافر (ص ٥٠)، بينما تميل إلى المسكنة وخطاب المظلومية في حالة المحكومية.

أختم بالإشارة إلى نظرية الواقعية الجدلية التي تشكل الأساس الفلسفي النظري القوي لنظرية الأيديولوجيا عند نصار، التي تقوم على أساس استقلالية الواقع العيني وثانوية العقل النظري[٦]. وهي نظرية تحاول أن تحل التعارض التقليدي بين ما هو تجريبي وما هو عقلاني عن طريق القول بأن تعقل الواقع وتملك الحقيقة الموضوعية هو مشروع يتجدد دوماً.

كما أن هذه النظرية لا تحصر الوعي العقائدي في إطار الزيف أو الوهم أو الاغتراب، بل في إطار منظور معرفي أوسع يتداخل فيه الصدق والزيف، الصحيح والزائف، الحقيقي والمموه، الحسي والقبلي، الواقعي والمثالي، الحاضري والمستقبلي، العرضي والجوهري، المرحلي والأبدي، بحيث لا يتم رده كلياً إلى مبدأ واحد، كمبدأ اللاوعي الفردي أو الجماعي، أو كمبدأ الاستغلال الطبقي[٧].

إن مساهمات د. نصار في تحليل الظاهرة الأيديولوجية وفي تحليل آليات العقل الأيديولوجي تشكل مساهمة متميزة للفكر العربي في التحليل الفلسفي والسوسيولوجي للظاهرة الأيديولوجية، بل إن مساهماته، في هذا

---

(٦) المصدر نفسه، ص ٨٥.

(٧) المصدر نفسه، ص ٨٧ ـ ٨٨.

الباب، تنتصب لتندرج في سياق الفلاسفة والسوسيولوجيين الغربيين الذين شرحوا موضوعة الأيديولوجيا مثل كارل ماركس وكارل مانهايم ولويس ألتوسير وبيار أنسار ورايمون بودون وجوزيف غابل الذي هو أكثرهم قرباً من تحليلات الدكتور ناصيف نصار، وأخيراً مثل عبد الله العروي في كتابيه **الإيديولوجية العربية المعاصرة** و**مفهوم الإيديولوجية**.

الفصل الرابع

قراءة في كتاب «الذات والحضور»

محمد المصباحي[*]

ناصيف نصار الفيلسوف

نصار فيلسوف حقيقي. **أولاً** لأنه مؤمن بالفلسفة، وإن كان إيمانه بها لا يمنعه من أن ينفتح على التحليل الأيديولوجي وعلى الرؤية الدينية إلخ. وقد دفعه إيمانه بدور الفلسفة في خلق وجود جديد للتاريخ العربي، إلى اعتبار الفلسفة شرطاً لضمان نجاح النهضة العربية الثانية. واللافت للنظر أن نصار كان استثناءً بين المفكرين العرب، حيث، بالرغم من اهتمامه بابن خلدون، لم يُصب بعدوى مناهضة الفلسفة التي ينشرها صاحب **المقدمة** في كل من عُني بفكره، كالجابري والعروي وأومليل.

وهو فيلسوف حقيقي، من جهة **ثانية**، لكونه أصر، وبعناد كبير، على تجديد القول الفلسفي العربي على مستوى الإشكالية واللغة والمنهج. وتجلى تجديده خاصة في محاولته إعادة تحديد غاية الفلسفة، بأن جعلها

(*) أستاذ الفلسفة الإسلامية، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط.

خادمة للمدينة لا للملة، أي جعل الفلسفة خادمة للسياسة باعتبارها عدالة، لا للأيديولوجية. غير أن ما يميز مشروع ناصيف نصار عن مشروع الفارابي هو أنه لم يكتف بإعادة قراءة وتأويل نصوص الفلاسفة السابقين عليه أو المعاصرين له، بل أقدم، بجرأة ومثابرة ومكابدة، على مواجهة القضايا التي تواجهها إنسانية اليوم، من خلال الإنسان العربي بتحليل وتركيب جدلي ذي نفَس فلسفي عال.

وثالثاً، هو فيلسوف حقيقي، لأنه أَبَى إلا أن يوجه خطابه إلى الإنسانية بعامةً، بأن يضفي عليه مضموناً كونياً غير منحاز لملة دون أخرى، أو لقومية أو أمة دون أخرى. كان حريصاً، في كتاباته الأخيرة، على أن تكون فلسفته إنسانية وليست فلسفة جهوية، أي أنه كان يبحث عن الحق من أجل ذاته، لا تسخيره لقضاء مآرب سياسية أو أيديولوجية. وبهذه الجهة، قد تُتهم فلسفة نصار بأنها فلسفة تجريدية ومتعالية عن الجمهور، ولكنها في حقيقة الأمر كانت تنطلق من الإنسان العربي، ومن اللغة العربية، ومن الالتزام بالمصير العربي. بهذا تكون قد تحررت من ضيق الأفق الأيديولوجي لتتوجه بخطابها إلى الإنسان بما هو إنسان.

ورابعاً، هو فيلسوف حقيقي لأن البحث عن الماهية كان لازمة من لوازم تفكيره الفلسفي (ص ٦٠٥)؛ فهو إذا كان أمام أي مفهوم، كمفهوم الذات أو الحضور أو الزمن أو الكرامة، أو الذل، أو العدل أو الطموح أو الأمل أو الإيمان أو الرجاء، أو الأمل، أو الأمنية، أو النوم، إلخ.، فإن أول ما يبحث عنه هو ماهيته. لكن الماهية لديه لا تتخذ المعنى الحصري الذي لا يتجاوز الجنس والفصل النوعي، بل تتسع لتشمل كل الخصائص التي يتحلى بها المفهوم أو الموضوع في فعله وانفعاله، في استقلاله وإضافاته، وما ذلك إلا لكونه التزم بالمفهوم الفينومينولوجي للماهية لا مفهومها الأرسطي.

وخامساً، هو فيلسوف حقيقي لأنه كان يفكر فلسفياً من داخل اللغة العربية، فتأتي فلسفته سلسة غنية ملونة، بدون صنعة ولا تقعر. بهذا يكون قد أعاد الثقة إلى اللغة العربية على التعبير عن دقائق الفلسفة الحديثة والمعاصرة[1]. لقد برهن على أنه يملك قدرة كبيرة على توليد الأفكار وربطها وانتقادها، وتحويل أي موضوع، في مجرى الحياة العادية، إلى موضوع فلسفي عميق، إما من خلال الاستقصاء اللغوي والصرفي، أو من خلال توليد الحجج للبرهنة، أو عبر تقسيم المعاني وتشقيقها، كأن يميز الماضي المنصرم، والماضي المستمر، والماضي المحفوظ والماضي المفقود (ص ٤٧٥ ـ ٤٧٦)؛ أو بين الحضور والإحضار والاستحضار (ص ٤٨١ ـ ٤٨٢)، أو أن يميز بين الأمل والتمني والرجاء (ص ٦٠٣)، وبين التوقع والتحسب. كان مولعاً بإثارة الانتباه إلى الفروق الدقيقة بين المترادفات، مستعملاً إياها أداة للاستقلال الفلسفي، والانفلات من الوقوع تحت سحر المذاهب والمفاهيم وحتى الأسئلة المعهودة. فهو يفرق بين العام والمشترك، بين المصلحة والمنفعة، بين الرغبة والشهوة، بين التسامح والحرية، بين الغرض والهدف، بين الوجود والواقع، بين الوجود التاريخي والواقع التاريخي، بين العلاقات والروابط، بين الفكرة السياسية والنظرة السياسية والمعرفة السياسية والعمل السياسي. فالأشياء الصغيرة والبسيطة تصبح كبيرة بفضل ولعه الشديد بالتدقيق والتحليل والتلوين.

سادساً، هو فيلسوف حقيقي لأنه نجح في خلق لغة خاصة به للتعبير عن دقائق أفكاره ومنعرجات مسائله ومساقات حلوله بعبارات شفافة

---

(١) سألته أخيراً في مدينة جبيل في لبنان، لماذا اخترت العربية للكتابة ولم تجنح نحو الفرنسية التي يمكن أن تكسبك صيتاً عالمياً؟ فأجابني بأن البت في هذه المسألة لم يكن سهلاً وقد أخذت منه وقتاً في التفكير، ولكنه اختار الكتابة بلغة الضاد لأنه كان يريد تبليغ رسالة إلى أمته. إذ لا معنى للكتابة بلغة الغير. وقد كان لحلّه مشكلة اللغة أثر هائل في فتح باب التفلسف أمامه.

رقراقة، لا تشويش فيها، إلا ما كان من بعض التشقيقات الاصطلاحية التي يصعب على المرء مجاراتها ببادئ الرأي. استطاع أن يكتب بلغة فلسفية متصالحة مع ذاتها ومع واقعها التاريخي، لغة منسجمة رقراقة قوية مبتكرة بعيدة عن الانغلاق. ولكنها لا تفرط في مقتضيات الصناعة الفلسفية. تخلت كتابته عن الطابع الدّعَوي، وسلكت مسلك الاستنباط السلس والجدل السيال. يمتلك قدرة كبيرة على تطويع المعجم العربي لمقتضيات قول فلسفي متجدد في مفاهيمه ولغته وآفاقه ومشاكله وآلياته، قول لا عجمة فيه ولا حذلقة ولا رطانة. وما كان ليتأتى له ذلك لولا درايته العميقة بالنص العربي في ألوانه المختلفة، الفلسفية والكلامية والصوفية والفقهية والأدبية. كان همه الأول التبليغ، وبهذا يمكن اعتباره مناضلاً بلاغياً، يريد أن يوصل خطابه لا للخواص من الفلاسفة فقط، بل للطبقة السياسية، ولجمهور المثقفين من شتى المشارب. لو تتبعنا القاموس الذي يستعمله لوجدنا فيه من الغنى ما لا يستطيع بحث واحد أن يستوفيه[٢].

كان يؤمن بأن المرء لا يمكنه أن يتفلسف إلا داخل لغته الوطنية. وكانت تخريجاته الفلسفية نتيجة توغلاته اللغوية واشتقاقاتها الصرفية. من يريد أن يعرف الفرق بين القول الفلسفي والقول الأدبي فعليه أن يقرأ هذا الكتاب (**الذات والحضور**).

---

(٢) من مصطلحاته الجديدة في كتاب **الذات والحضور**، نذكر: الانوجاد، أنوية، إنية، الآنية؛ المواضي؛ الاستمرار المحفوظ، الاستمرار المتعمق؛ تورخة، تاريخوية؛ الهوهو؛ الهوعينُه؛ الها ـ أنا ـ ذا؛ الواحد بالمصير؛ اعتبارات عندية؛ يتوقعن، التوقعن، المتوقعنة؛ الانوجادية؛ المثالية الناسوتية؛ تأقطَب؛ الذاتوية؛ التواجه؛ الاستبصار؛ قومنة، القيمنة؛ عاقلية؛ مُرَوحن؛ الوجهة الظهورية؛ وحدية؛ الاجتماعية؛ صناعة الذات؛ الذات المتعينة؛ وجه كياني؛ الهدفية؛ الاستنساب؛ أمثولات؛ المجهولية؛ تحاوط؛ الخارجية؛ المماسفة، تمسفاً أو تمسيفاً أو تماسفاً؛ متذوت؛ المايحدث، الماحدث، الماسيحدث؛ غابرية الماضي؛ الآفاقية؛ شيئنة؛ الشيئانية؛ المواضي؛ تنجدل إلخ.

سابعاً، إنه فيلسوف حقيقي لأنه وجد لفلسفته اسماً يميزها عن غيرها، هو **فلسفة الحضور**، وهو ما سنعود للتفصيل في ما بعد.

كل ما سبق يطرح علينا سؤال استقبال فلسفة ناصيف نصار: هل الجسم الفلسفي العربي اليوم مهيأ، فعلاً، لتمثلها ومناقشتها والذهاب بها إلى أبعد مداها؟

مقاربات نصار ومنهجياته

مما يعزز أصالته الفلسفية ممارسته لعدة مناهج كالجدلية، والاستكشاف، والفينومينولوجيا، والتأويل، والتحليل التشخيصي، والنظر الكياني، والنظر الأكسيولوجي، والنظر الإبستيمولوجي. وكما قلنا، كان البحث عن الماهية هو الذي يحدد اتجاه بوصلته الفلسفية، لكن عبر معاينة الواقع سواء كان لغوياً أم وجودياً. وتعدد مقارباته جعلت ممارسته الفلسفة تجمع بين الهدم والتشييد، بين انتقاد الأفكار وتوليدها وتحليلها وبعث الروح فيها والربط بينها والبرهنة على خلاصاتها. لن نتطرق لكل هذه المناهج والمقاربات، وحسبنا أن نقف قليلاً عند المقاربة الجدلية والمقاربة الفينومينولوجية.

أدت المقاربة الجدلية دوراً محورياً في كتابته. ولعل السبب في ولعه بهذه المقاربة، حرصه على اتقاء تهمة التوفيق أو التلفيق بين المواقف والمذاهب المختلفة والمتعارضة. ومن بين محاسن النظرة الجدلية أنها تضفى على الفلسفة صفة الكلية، التي تجعله يتحاشى التناول الجزئي للظاهرة الذي لا ينظر إليها إلا من أحد جوانبها. والسعي إلى الإحاطة بكل ما يتصل بالموضوع المطروق من تفاصيل يكون عن طريق اللغة حيناً، وعن طريق تحليل الموضوع تحليلاً فينومينولوجياً حيناً آخر. فعندما يكون بصدد تحليل التخيل الأيديولوجي مثلاً، لا ينظر إليه عبر الانتقادات الفردانية التي

تعلن فرحها بموت الأيديولوجيا، بل يصر على أن يثبت للأيديولوجيا منفعتها ومشروعيتها وقدرتها على تحريك الشعوب للدفاع عن وجودها ومستقبلها بالرغم مما لحق طموحاتها من خيبات أمل مؤلمة؛ وتحليله لموضوع الغياب أو النوم أو الوفاء يتم في جو من الاستقصاء الكبير لمعظم العناصر الممكنة. وبفضل النظر الجدلي الكلي يتلافى إقصاء أي عنصر من العناصر التي تنفع في التحليل؛ فمثلاً في دراسته لأي موضوع نجده ينوّع من زوايا النظر إليه، فيراه من زاوية التراث العربي الإسلامي الفلسفي والكلامي والفقهي والصوفي، ومن زاوية التراث الإغريقي، ومن زاوية التراث المسيحي والفلسفة الحديثة والمعاصرة، هذا علاوة على دراسة أبعاده الواقعية. فتحليله لماهية المحبة أو الصداقة مثلاً قاده إلى الاستئناس في نفس الوقت بتحليلات ابن حزم والغزالي وأوغسطين وأفلاطون وابن الفارض وأرسطو وبالفلاسفة المحدثين، مع الحرص على إبراز أوجه النقص فيها جميعاً. وتدفعه النظرة الجدلية للجمع بين المتقابلين في عملية متفاعلة ومتبادلة واحدة، أي الاستفادة منهما وانتقاد جوانبهما المتطرفة.

باختصار، كان تفكيره الفلسفي نتيجة حوار مع الفلاسفة من كل الأزمنة ومن كل الأصناف، حوار يستثمر أطروحته الفيلسوف ليثمنها أولاً، وينتقدها ثانياً، ثم يستكملها أخيراً. وبهذا النحو الجدلي والكلي يتلافى السقوط في الانحياز إلى أحد المذاهب الفلسفية دون غيره. فهو عندما يعرض، مثلاً، لرأي ابن سينا أو كانط أو أرسطو في الزمن، أو رأي ابن حزم في الوفاء وفي الحب، أو عندما يعرض لرأي هيدغر في نسيان سؤال الكينونة، فإنه يقوم بذلك ليأخذ الجانب الصائب من آرائهم، وينتقد الجوانب الخاطئة أو التي لا تصمد أمام الانتقاد، فيفتح الباب أمام تعويضه بمفهوم أغنى يشترك في صياغته أكثر من فيلسوف. هكذا يستطيع أن يجمع بين هيدغر وابن حزم والجرجاني وأدونيس والمتنبي في آن واحد. وهكذا

تجتمع في تحليله الإسهامات الإنسانية كلّها من دون إقصاء أو تقديس أو خوف من نقد أكبر السلطات الفلسفية.

بعبارة أخرى، تأمله في المسألة المطروحة بالواسطة، أي عن طريق تحليل وانتقاد مفكر ما، هو فقط توطئة لممارسة فعل التأمل المباشر فيها. وفي جميع الأحوال، كانت «أناه المفكرة» ترافق كل أفعاله الفكرية على حد عبارة كانط. وبهذا النحو تمكنه الرؤية الجدلية من اتخاذ مواقف وسطية متزنة، نزيهة عادلة (مثلاً من **الإيديولوجيا**، ص ٤٩٤) علمياً وأخلاقياً، فيعطي لكل ذي حق حقه. وبسلوكه الجدلي والكلي هذا، الذي يحيط بالجوانب كافة، يكون قد شق الطريق لنموذج متكامل وشامل لتاريخ الفلسفة، وأنهى مع تقليد مؤرخي الفلسفة الغربيين الذين كانوا يتجاهلون تراثنا، كما قطع مع تقليد مؤرخينا العرب والمسلمين الذين كان الكثير منهم لا يهدأ له بال إلا إذا كال الشتائم لزملائه الغربيين.

أما بالنسبة إلى المقاربة الثانية، فيمكن وصف ناصيف نصار بأنه فيلسوف فينومينولوجي من جهتين على الأقل؛ فهو، أولاً يذهب تواً نحو موضوعاته الفلسفية، فيعمل على وصفها وصفاً دقيقاً وشاملاً، وعلى تقليبها على أوجهها المختلفة. وهو فينومينولوجي، من ناحية ثانية، لأنه كان يقصد من وراء معاينته المباشرة للظواهر البحث عن ماهيتها. فشغفه بوصف الجوانب المتعددة للظاهرة هو تمهيد لممارسة التقليص الفينومينولوجي للنفاذ إلى معناها الحقيقي، ماهيتها الخاصة. وهو حينما يجمع بين محايثة موضوعه والتعالي عنه لرؤية ماهيته، لا يخشى الدور الفينومينولوجي. إلا أنه كان لا يتوقف عن البحث عن بداية أصلية للتفلسف غير التي توجد في تاريخ الفلسفة أو في الأيديولوجية، بداية تجد أصلها في الانطلاق من الأنا كحامل للمعنى والحقيقة.

التعريف بكتاب «الذات والحضور»

بعد أن وقفنا عند فلسفة الرجل ومنهجه، ننتقل إلى التعريف بكتاب **الذات والحضور**، الذي يتكون من سبعة أبواب و٢٨ فصلاً، تغطي ٦٣٦ صفحة. وتكاد هذه الفصول تشكل موضوعات مستقلة ومستوفية، بحيث لو أراد نشرها على شكل كتب منفصلة لكان لديه ٢٨ كتاباً. وتروم هذه الأبواب والفصول غاية واحدة هي إثبات حضور الذات، وكيف تصنع الذات ماهيتها وهويتها. فإذا ترجمنا هذه الغاية بلغة أرسطية، أي إذا ترجمنا الحضور بالفعل، أو بالخروج من القوة إلى الفعل، فإنه يحق لنا أن نقول إن موضوع الكتاب هو النظر في إخراج الذات لنفسها من القوة إلى الفعل.

إلا أنّ صاحب الكتاب يفاجئنا بتعريفه له بأنه بحث موجز في مبادئ الوجود التاريخي، أو بأنه بحث في وجود الفعل أو الوجود بالفعل، معتبراً إياه استكمالاً أو تتويجاً لمشروع كبير ابتدأ بكتابيه منطق السلطة وباب الحرية «وتندرج مواضيعه من الهاهنا والآن حتى المطلق اللامتناهي». وتدور أبواب الكتاب وفصوله «على سؤال واحد: ماذا يعني أن الإنسان يصنع نفسه؟ وأنه ... قادر على تقرير مصيره بنفسه، وليس فقط على معرفة نفسه بنفسه. وتقرير المصير يعني... أن الإنسان قادر على أن يكون ذاته بأن يصير ذاته... وهذا هو منطق الحاضر ورهان الحضور». وهذا يعني أن معرفة الذات لذاتها ليست كافية، بل لابد أن تنتقل من ذلك إلى تقرير مصيرها بنفسها بأن تصنع نفسها بنفسها بأداتَيْ العقل والحرية.

ويثير عنوان الكتاب، **الذات والحضور**، أكثر من سؤال. من بينها، هل كانت وراء جمعه بين هذين الاسمين رغبة في إثارة الانتباه إلى الطابع التقابلي بين الذات والحضور، أم الإشارة إلى طابعهما الإضافي والتضافري؟ في تقديرنا لا يستقيم القول بالتقابل بين الذات والحضور؛

إذ الذات ليست شيئاً آخر سوى الحضور (حضور الموجود)، أي وعيها بنفسها وتقريرها لمصيرها. في حين أنه لو وضع عنوان **الوجود والذات**، (الذات بمعنى الماهية)، لفهمنا منه وجود نوع من التقابل بينهما.

الذات

ومن بين هذه الأسئلة التي يثيرها عنوان الكتاب سؤال الموضوع: هل موضوع الكتاب ميتافيزيقي أم أنثروبولوجي (بالمعنى الفلسفي للأنثروبولوجيا)؟ قناعتنا أن كتاب **الذات والحضور** هو بحث في الإنسان، هذا الإنسان الذي أصبح له اسم آخر في هذا الكتاب هو الكائن الذاتي «وليست هذه حال الإنسان، الكائن الذاتي في اصطلاحنا»، معوّضاً إياه بالتعريف الأرسطي الشهير بالحيوان العاقل. وقبل أن أعود إلى هذه التسمية الجديدة للإنسان، أشير إلى أن كتاب **الذات والحضور** ذكّرني في البداية **بكتاب النفس** لأرسطو، الذي هو كتاب في الإنسان بنفوسه الثلاث، الحسية والعقلية والنزوعية. ولكن بعد تقليب النظر في الموضوعات التي تطرق إليها كتاب **الذات والحضور**، تبين لي أنه يتجاوز **كتاب النفس** (بموضوعاته المختلفة كالعقل والشوق والإرادة والتخيل، والمعرفة والحقيقة...) إلى **كتاب الأخلاق** (القيم والفضائل) **وكتاب السياسة** (العدل، الأمن، السلطة...)، **وكتاب البرهان** (الحقيقة والعقل)، وكتاب **ما بعد الطبيعة** (الوجود والماهية والذات والواحد والعدم). إذن، كتاب **الذات والحضور** كتاب شامل لكل الموضوعات الفلسفة الكلاسيكية، إلا أنه يوجهها نحو غاية واحدة هي الإنسان بتجلياته التي توزعته الأبواب السبعة.

والزاوية التي ينظر منها هذا الكتاب إلى الإنسان هي زاوية حضوره الذاتي. وقد رأينا أن هذا الحضور يتجلى **أولاً** في الوعي بالذات، **وثانياً** في

تقرير مصيرها بنفسها، فيكون معنى الحضور هو صناعة الذات، أو الكائن الذاتي، من حيث أنه ينقسم إلى ماهية وهوية.

لكن لو سلّمنا بأن العقل والحرية هما الأداتان الأساسيتان لفعل الحضور باعتباره وعياً وتقريراً للمصير، وبأن معنى الحضور هو انتقال الكائن إلى الذات، فإننا سنستخلص بأن عنوان الكتاب ينطوي على نوع من التكرار، لأن الذات هي الحضور والحضور هو الذات. ولهذا نعتقد أنه من حقنا أن نساوي بين عبارتي «الكائن الذاتي» و«الكائن الحاضر» أو «الكائن الحضوري»، طالما أن الذات تساوي الحضور. ولا ننسى في هذا السياق أن حضور الإنسان، أو الكائن الذاتي، بالنسبة إلى نصار لا يتم بالعقل وحده، أو بالحرية وحدها، وإنما يتم بهما معاً وبأفعال وانفعالات أخرى تكاد لا تحصى موزعة على أبواب وفصول الكتاب.

أعود إلى تسمية الإنسان بالكائن الذاتي، المشتقين من اسمين مختلفين، إن لم يكونا متقابلين، هما الكينونة والذات، أي الوجود والماهية. لماذا يصر على الربط بين هذين الاسمين، الكينونة والذات، للتعبير عن حقيقة الإنسان؟ أليس الإنسان في حقيقته ذاتاً، بخلاف الكائنات الأخرى التي لا ذات لها، ومن ثم كان بإمكان ن. نصار أن يسميه باسم واحد فقط هو «الذات»، بدل الاسم المزدوج؟ أليست الذات تنطوي على الكينونة وإلا لما وجدت، كانطواء اسم الحيوان عليها في تعريف «الحيوان العاقل»؟ أليست الذات هي العقل الذي يميز الإنسان عن غيره من الكائنات؟ أليس الجانب الذاتي هو الجانب الحضوري من الإنسان؟ فإذا كان الحضور الإنساني لا يتم إلا بالعقل، فلماذا لا يكتفي نصار بتعريف الإنسان بالكائن العقلي أو الحيوان العاقل؟ ومنطقياً، أليس في ربط الإنسان مباشرة بالكائن إخلال بقواعد التعريف المنطقية؛ إذ بدلاً من ربط الإنسان بجنسه القريب، وهو الحيوانية أو الحياة، جرى ربطه

«بالكينونة» التي هي أبعد الأجناس عن الإنسان؟ وفي ما يخص الفصل النوعي للإنسان، أبى نصّار إلا أن يستبدل «العاقل» «بالذاتي»، والحال أن حصول الذات هو ثمرة استعمال الإنسان لعقله، بدليل تسميته للإنسان من حين لآخر «بالكائن العاقل».

طبعاً، من حقه أن لا يقنع بتعريف الإنسان بالعقل، لأن صفة العقل لا تستغرق حضور الكائن الذاتي بكل أبعاده، «على أن هذه المكانة [مكانة العقل] تبقى موضوعاً للبحث في نطاق علاقة الكائن الذاتي بالوجود، لأن الحضور العقلاني شكل من أشكال الحضور، وليس الحضور كله». إلا أننا نعرف جيداً أن جنس «الحيوان» في التعريف الكلاسيكي للإنسان يشمل ما كان يريد نصّار إدراجه في تعريفه الجديد للإنسان، كالإحساس والتخيل والإرادة والانفعال والأمل والطموح إلخ. وإذا كان الحضور يساوي الذات، لماذا لم يعرّف الإنسان بالكائن الحضوري بدل الكائن الذاتي؟ هذه الأسئلة لا تنتظر جواباً، لأننا من خلالها أعطينا بدائل للطروحات التي قدمها نصار.

الحضور

ما يميز هذا الكتاب عن كتبه السابقة أن صاحبه أصرّ فيه على أن تكون له فلسفة خاصة به، وأن يكون لها اسم خاص بها، مما يعني أن تتوافر فلسفته على لغتها ومنهجها، أو مناهجها، ورؤيتها الخاصة. وقد ترجم تطلعه هذا بإعلانه عن أسماء كثيرة لفلسفته، منها **فلسفة الحضور**، أو **فلسفة الحضور الفاعل**، و**فلسفة الوجود التاريخي**، **وفلسفة الوجود والفعل**، أو الوجود بالفعل، كما نجده يُعرّف موضوعها بالبحث في مبادئ الوجود التاريخي، هذا عدا الاسم التي ردده سابقاً؛ الفلسفة الواقعية الجدلية.

ولكن الاسم الذي يبدو أنه استقر عليه هو **فلسفة الحضور**، لكن لا بالمعنى السارتري، بل بمعنى أوسع. وجرياً على عادته، اهتم ناصيف نصار بتنويع أشكال الحضور، فهناك الحضور والحاضر، وحضور الذات الذي هو حضور إلى، وحضور الواقع الذي هو حضور بالنسبة إلى أو حضور عند، وحضور الذات إلى ذاتها، وحضورها إلى غيرها، والحضور القصدي، والحضور الفيزيائي. (نشير إلى أن ربطه الحضور بحرف الجر «إلى» يشوش علينا كثيراً)

لكن حضور الذات إلى ذاتها هو الحضور الأساسي بالنسبة إلى ناصيف نصار. وحضور الذات إلى ذاتها حضور مركب لأنه يقتضي، من جهة، الوعي بها، ومن جهة ثانية انفصال الحاضر والمحضور داخل الذات. والوعي «هو عين الذات في حضورها إلى ذاتها»، أي أن الوعي «ليس كياناً منفصلاً عن الذات، وإنما هو الذات عينها في حال اليقظة وفاعلية الشعور بوجودها». ومع ذلك، فإن «وحدة هذا الحضور ليست كاملة ومطلقة، لأن الرائي لا يتطابق تطابقاً مطلقاً مع المرئي»، «على هذا النحو تعيش الذات حال الها ـ أنا ـ ذا بينها وبين نفسها». وبالرغم من أن «الحضور إلى الآخر تجربة وجودية، مصاحبة لتجربة الحضور إلى الذات»، فإنها تختلف عنها، علماً بأن الآخرية مركزية في وجود الذات.

ولا ينبغي أن ننسى البعد الزمني للحضور. فالحضور، كما هو واضح، مشتق من أحد تجليات الزمن الذي هو الحاضر، ولذلك «لا يمكن فهم الحاضر فهماً كاملاً إلا على أساس أنه حاضر زمني... فالحاضر هو الزمن الحاضر، كما هو الذات الحاضرة والواقع الحاضر». والزمن وإن كان ليس عرضاً على كيان الكائن، بل هو ذاتي فيه، فإنه ينقسم إلى زمن ذاتي وزمن موضوعي، جانب وجودي وجانب معرفي.

الحضور والزمن والفعل

والحضور وإن كان مشتقاً من أحد أقسام الزمن، فإنه ليس مجرد واقعة أو علاقة زمنية، بل هو، كما مر بنا، فعل أو تحقق واقعي؛ فأن نقول إن الإنسان كائن حاضر معناه، أنه كائن فاعل، أو إنه «ما يتحقق فينا وبنا بالفعل - أي بوصفنا كائنات فاعلة - ». والأفعال الحضورية متعددة» بعضها عاطفي وبعضها الآخر اعتقادي، بعضها عملي وبعضها الآخر معرفي، بعضها حاجي وبعضها الآخر أخلاقي، بعضها فردي خالص وبعضها الآخر اجتماعي، إلخ». ومعنى هذا أن العقل، في فلسفة نصار، لم يعد يستأثر وحده بتمثيل الإنسان أو بفعل إخراجه إلى الفعل، كما هو الحال عند ابن رشد والسابقين عليه، بل أضحى يشاركه في هذه المهمة أفعال النفس الأخرى.

وبالرغم من «أن الحضور جزء لا يتجزأ ليس فقط من كيان الإنسان، بل من تاريخه أيضاً»، فإن «الزمن لا يظهر حاضراً إلا لكائن يتمتع بنوع من العلو عليه»، وهذا الكائن هو الإنسان، وفعل التعالي على الزمن هو الوعي الذي ينفرد به دون غيره من الحيوانات. و«وحده الإنسان، على ما يبدو، يتمتع بهذا الوعي ويعرف أن زمنه هو ذاته وليس ذاته، وأنه فيه وليس فيه، ولذلك يستحق وحده أن يتكلم عن زمنه بوصفه تاريخاً له...». والحاضر يحتل مقام المركز بالنسبة إلى الإنسان، وإن كان ذا طبيعة بينية ويرتبط ارتباطاً صميمياً بالماضي والمستقبل. «الكائن الذاتي يتمركز في الحاضر، لأن وجوده الفعلي هو أصلاً وجوده حاضراً، ولكنه يتموقع ذهنياً في أي بُعد شاء من أبعاد الزمن. والتمركز كياني، ولكن التموقع ذهني فقط». فلسفة الحضور فلسفة زمنية، فلسفة تاريخية تحرص على عدم نسيان الحاضر وتطالب بإعطائه حقه في وجود الإنسان التاريخي. «والحاضر بلغة الحدوث، هو المايحدث بكل مكوناته ومستوياته».

في المقابل، إذا تمركز الكائن الذاتي في الماضي، فمعناه أنه يهرب «من التمركز في الحاضر، من مسؤولية صنع الذات بالذات، وتعطيل للعقل والإرادة والمخيلة والشعور في مواجهة أوضاع الحاضر». بيد أنه إذا كان «الإنسان محكوماً عليه بالتعاطي مع الحاضر بأقصى درجات الجدية»، فإنه لا ينبغي أن يغرق فيه، فـ «اللحظة الراهنة هي لحظة تمتعه بالوجود، وليس له سواها. غير أنها لا وجود لها من دون ما قبلها وما بعدها».

وللحضور معنى آخر غير المعنى الآني للزمن، وهو معنى الفعل، فـ «الحضور فعل، ومن دونه لا سبيل للكائن الذاتي إلى المعرفة، ولا إلى العمل»، أي أن «فعل الحضور لا يعني للكائن الذاتي سوى شرط لتحقيق أفعال أخرى... فكل فعل يقوم به الكائن الذاتي يحافظ على فعل الحضور وينهض محمولًا عليه... وهذا يعني أن الكائن الذاتي لا يفصل بين فعل الحضور وحضوره بالفعل. فالحضور للكائن الذاتي هو الحضور بوصفه فعلاً حاملاً لأفعال لا حصر مسبقاً لها. إنه بالضبط حضور فاعل». باختصار، الحضور فعل كياني، وليس فقط فعلاً زمنياً أو ذهنياً!

وهذا الفعل، الذي له تجليات معرفية وسياسية وانفعالية، «مرتبط بالطلب»، أي «أن الكائن الذاتي لا يعيش حضوراً مكتفياً بذاته، لأنه كائن زمني طالب»، ففعل المعرفة هو حضور يطلب المعرفة، وفعل السياسة حضور يطلب السياسية لممارستها إلخ. هكذا أصبح الحضور فعلاً، والفعل طلباً، والطلب نقصاً. وبالفعل يتميز حضور الكائن الذاتي بكونه كائناً ناقصاً، وهذا يعني أن «الكائن الذاتي لا يملك طبيعة مكتملة ومنغلقة على نفسها، بل طبيعة منفتحة من داخلها على الانبناء بأفعالها».

وكلاهما، الطلب والنقصان، يشيران إلى الطابع الزمني والتاريخي للحضور، باعتباره بداية ومنطلقاً لكل فعل «ومن هنا، يمكننا أن نفهم

معنى الحضور كبداية في وجود الإنسان. إنه بداية بالمعنى الكياني، وليس بالمعنى الزمني. الإنسان ليس موجوداً لذاته من دون حضوره إلى ذاته... وإذن، فإن الحضور لا يعدو كونه منطلقاً، محايثاً لكل أفعال الإنسان، ووظيفته أن يكون مدخل الإنسان إلى إنسانيته...».

معنى ذاتية الإنسان حضوره. ويكون الحضور عبر مقولات وقيم وأطوار وشبكة مترابطة من العلاقات. الحضور هو إضفاء المعنى الفعلي على الكائن الذاتي. وهذا الإضفاء يكون عن طريق القيم العليا. وهنا نتساءل، هل تختلف صناعة الهوية عن صناعة الذات؟

الانوجاد أصلاً للحضور

أعتبر فكرة الانوجاد تحدياً كبيراً للفلسفة والتيولوجيا الكلاسيكيتين؛ إذ يوحي مصطلح الانوجاد بأن فعل الوجود يقوم به الفرد، أي أن الفرد هو الذي يمنح الوجود لذاته. وقد جاء هذا المفهوم في سياق فلسفة للحضور باعتباره فعلاً لاستدراج الوجود إلى حقل الذات، وأن الإنسان، باعتباره كائناً ذاتياً، هو الذي يقوم بفعل الحضور.

والإنسان لا يمارس الحضور بوعيه فقط، بل بكيانه الذي تعبر عنه الحياة بوصفها طاقة تتفرع إلى طاقات، لها أفعال حضورية مختلفة تحيط بالذات من كل جانب. وفعل الانوجاد هو تحقيق حضور الذات، أو إخراجها من القوة إلى الفعل بأفعال الطاقات الحيوية التي يؤطرها فعلاً الوعي والحرية. ومن ثم «الانوجاد حركة وجدان وإيجاد داخل الذات وفي علاقة الذات بالعالم». ولما كانت «حقيقة الكائن الذاتي، من حيث هو حاضر فاعل، إنما هي الانوجاد»، من حيث هو حركة لا تتوقف لتشكيل الوجود الإنساني بأشكال مختلفة. ودخول الحركة في هذا المضمار يسمح بتدقيق تعريف الانوجاد بوصفه تلك «الحركة التي يخرج بها الكائن الذاتي

من مجرد الوجود في ذاته إلى الحضور إلى ذاته وإلى العالم حوله»، أو قل إن الانوجاد هو «حركة اقتبال [الكائن الذاتي] لذاته وإتيان إلى الوجود من ذاته بما تتيحه له طاقته من أفعال. إنه بعبارة أخرى، انفتاح الكائن الذاتي على موجودية ذاته... واندفاعه المتواصل إلى تحقيق ذاته بأفعال من ذاته. على هذا النحو يتبين كيف أن الانوجاد أصل الحضور». لكن ليس بمعنى أن الحضور «فرع للانوجاد... وإنما هو فعل مشروط بالانوجاد».

نلاحظ أن الحدود كادت أن تزول بين الوجود والذات (الماهية)، حيث بوسعنا أن لا نفهم الانوجاد على أنه الإتيان بالوجود، وإنما هو الإتيان بالذات إلى الوجود، أي تحقيق هذا الأخير في وجودات مختلفة. ويأبى ناصيف نصار إلا أن يمعن في لعبة الإغماض واللبس عندما يدخل مفهوماً آخر ليزاحم به كلاً من الوجود والماهية والذات والهوية، وهو مفهوم «الكيان» الذي هو جماع أفعال الكائن الذاتي الحيوية والخاضعة لرقابة الوعي والحرية.

كما يضيف إلى ذلك مفهوماً عتيقاً هو مفهوم «الطبيعة»، حيث يجعل «الانوجاد بمنزلة مجال فصل ووصل بين طبيعتين في الكائن الذاتي... طبيعة تأتي إليه من الحياة، وطبيعة تأتي إلى الحياة به»، الطبيعة الأولى المعطاة هي الماهية وتتكون من الوعي والحرية، والطبيعة الثانية المصنوعة بالوعي بالذات والحرية هي الهوية. والهوية «في حال انبناء دائم»، مما يعني أنها «مفتوحة على التعدد من داخل وحدته [الكائن الذاتي] من حيث هو نفسه»، أو إنه «هويات في هوية واحدة». والهوية ليست هي الانتماء لأن «كل فرد يحمل تركيبة خاصة من الانتماءات لا تتطابق مع أي تركيبة أخرى»؛ إذ «الهوية الخاصة بالفرد هي حصيلة أفعاله كلها، في تفاعله مع انتماءاته وفي تفاعله مع مقومات كيانه وظروف وجوده الزمني... وما دام الكائن الذاتي فاعلاً، فإنه يواصل صنع هويته». ومعنى ذلك أن إمكان أو

ممكنات الكائن الذاتي لا نهاية لها، وأن «هوية الكائن الذاتي متعلقة بكيفية تعاطيه مع الممكنات ... وتحويلها إلى واقعات».

وكما سبقت الإشارة إليه، الانوجاد يقوم بدور «الوصل بين ماهيته وهويته، بمعنى أن ماهيته تستدعي تحركه لكي يصنع كيانه»، والفرق بين الماهية والهوية، أن الماهية نوع، والهوية تشير إلى الجانب الفردي من الكائن الذاتي، والمجموع منهما هو الإنسان. والإجابة عن سؤال الهوية في الكائن الذاتي رهن بالإجابة على الإجابة عن سؤال الماهية. ومع ذلك، فإن «النظرة الصائبة إلى طبيعة الإنسان هي النظرة التي تميز بين ماهيته وهويته، وتحتفظ بهما معاً، فلا تفصل ماهيته عن هويته، ولا هويته عن ماهيته».

خاتمة

أن يجعل فلسفته تحت عنوان «الذات والحضور» معناه أنه أعطى للذات معنى زمانياً وفعلياً. ففي الزمان الحاضر والحضوري تتحقق الذات فعلاً وجودياً وانوجادياً. في هذه الفلسفة تتآلف الهوية والماهية، الوجود والذات، الحضور والفعل، الحضور والزمن، العقل والفعل، الفعل والانفعال، كل ذلك في تفاعل مستمر يفتح للذات آفاقاً جديدة كلما حققت حضوراً جديداً.

إنه مركب هائل ومعقد من المفاهيم والأفكار. ما نخشاه أن تكون كثرة أبطال «رواية» الذات والحضور، وتعقّد العلاقات فيما بينهم، عائقاً لفهم المقصود من هذا العمل الفلسفي الكبير...

الفصل الخامس

الذاتية والوعي الفلسفي بالوجود في نظرات ناصيف نصار

محمد نور الدين أفاية(*)

يرى جيل دولوز أنه يتعين على الفلسفة، باستمرار، إبداع أنماط جديدة من التفكير، أو وضع تصور جديد للفكر، أو بالأحرى تصور لما نعنيه بـ «التفكير» ملائم ومنصت لما يجري في العالم. ولذلك لا يمكن للفلسفة سوى أن تكون «نقداً» une critique. لكننا نجد أنفسنا أمام نهجيْن في النقد؛ إما أن ننقد «التطبيقات الخاطئة»، بما فيها نقد الأخلاق المزيفة، والمعارف الباطلة، والأديان «الكاذبة». وهو التصور الذي بنى عليه كانط عمله النقدي؛ وإما أن ننتبه إلى عائلة أخرى من الفلاسفة الذين اختاروا خلخلة ما يراه الآخرون «حقّاً» أو «حقيقياً»، وانخرطوا في معمعة تفكيك الأخلاق «الحقة»، والإيمان «الحق»، والمعرفة المثالية قصد تكوين صورة جديدة للفكر، لأننا ما دمنا نكتفي بنقد ما يبدو «باطلاً»، فإننا لا نلحق ضرراً بأحد (فالنقد الحق هو نقد الأشكال وعدم الاكتفاء بالمضامين). هذه العائلة من الفلاسفة يمثلها لوكريس Lucrèce سبينوزا، نيتشه... ويعتبر،

(*) أستاذ في كلية الآداب، جامعة محمد الخامس، الرباط.

جيل دولوز هذه السلالة استثنائية في الفلسفة لأنها تمثل «اتجاهاً مكسَّراً، انفجارياً، وبركانياً تماماً»(١).

تبحث الفلسفة، حسب دولوز، عن صورة جديدة لفعل التفكير، ولنمط اشتغاله. فنحن كثيراً ما نعيش على صورة ما للفكر. قد نملك قبل التفكير فكرة غامضة عما يعنيه فعل التفكير، أو ما يمكن أن يحمله من وسائل وأهداف. ويمثل المفهوم في الفلسفة ما يمثله الصوت بالنسبة إلى الموسيقى، واللون عند الرسام. يبدع الفيلسوف المفاهيم، يموضعها داخل «مسار مفهومي» كما يضع الموسيقي لحنه داخل «مسار موسيقي»(٢). والغاية من ذلك تظهر في محاولة تشكيل مفاهيم تتفاعل وتتشابك وتتمفصل فيما بينها بشكل رفيع ومتمايز للانفلات من المفاهيم الثنائية، وإبراز «الوظائف المبدعة» في الفكر(٣). ومن ثم فالفيلسوف الكبير «هو الذي يبدع مفاهيم جديدة بحيث تقوم هذه المفاهيم بتجاوز ثنائيات الفكر العادي، وتعطي للأشياء حقيقة جديدة، توزيعاً جديداً، وتقطيعاً هائلاً»(٤).

نجد من يعتبر أن للفلسفة دوراً لا جدال فيه لسببين اثنين: **الأول** يتمثل في أنّ التراث الفلسفي العالمي يزخر بأدوات فكرية لا حصر لها من شأنها أن تسعفنا في فهم التحولات الجارية أمامنا. ولا يتعلق الأمر بمطالبة الفلاسفة، في الماضي والحاضر، بتقديم أجوبة جاهزة بقدر ما يتعين الرجوع إلى ذلك الخزان الهائل من الأفكار والمفاهيم الذي تقدمه

---

(١) Gilles Deleuze, *L'île déserte et autre textes: Textes et entretiens, 1953-1974,* édition préparée par David Lapoujade (Paris: Minuit, 2002), pp. 191-192.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٩٦.

(٣) Gilles Deleuze, *Deux Régimes fous: Textes et entretiens, 1975-1995*, édition préparée par David Lapoujade (Paris: Minuit, 2003), p. 127.

(٤) Deleuze, *L'île déserte et autre textes: Textes et entretiens, 1953-1974*, p. 28.

الأنساق والمذاهب الفلسفية. فهي تقترح علينا عناصر وأدوات لإعادة صياغة القضايا الراهنة بطرق جديدة.

لقد وجدت التيارات الفلسفية كلّها أصداءها، بنسب متفاوتة، في الدرس، أو التأليف الفلسفي في العالم العربي، سواء تعلق الأمر بالشخصانية، أم الوجودية أم الماركسية الأرثوذوكسية أم في تعبيرها الألتوسيري، أم فلسفة العلم، أم فلسفة التفكيك... إلخ المهم أن الخطاب الفلسفي العربي يتكئ، دوماً، على مرجع منفصل عن سياقه الثقافي مما جعل هذا الخطاب يعاني من غربة مزدوجة: غربة عن الواقع الثقافي، الذي كثيراً ما يعاند كل تفكير عقلاني، تنويري، وغربة عن الروح الفلسفية من حيث هي قوة سلب، وميل نحو خلق المسافة مع المألوف، أو بما هي «معرفة فرحة» تنشط بالسؤال وفيه، وتصغي لتحولات المرحلة لالتقاط مكوناتها وتفاصيلها.

ولعل غربة الاهتمام العربي النشط عن الفلسفة وعن الواقع، أدى بالمشتغلين بها إلى تناول موضوعات وقضايا بأساليب أقرب إلى ما أسماه الأستاذ هشام جعيط بـ «فلسفة الثقافة» أكثر مما هي في صلب التفكير الفلسفي. صحيح أن أسئلة عديدة تهم الذات، والهوية والآخر، والتقدم، والسلطة، والتاريخ طرحت منذ مدة، وما تزال تصاغ بأشكال مختلفة، لكنها نادراً ما تعالج برؤى ومناهج وأنماط أسئلة تحركها مقتضيات «الفعل الفلسفي».

أولًا: في النزوع نحو الفعل الفلسفي

تخرج نصوص ناصيف نصار عن سرب الكتابات العربية حول الفلسفة، أو حول التفكير الفلسفي في القضايا التي تهم الوجود، والزمان

والإنسان في الفضاءات العربية؛ فالرجل مسكون بهاجس التفلسف وبإصراره القوي على تعبئة النصوص الفلسفية التي تعضد مساره الفكري بشكل يجعل منه نصاً فريداً في الإنتاج الفلسفي المعاصر، أو بالأحرى في الإنتاج الفلسفي الذي يمنح الغلبة للسؤال والبحث والتفكير أكثر مما يكتفي باجترار المقولات والصيغ السهلة. اختار نصار، منذ البدء، ركوب سبيل الصعوبة ومغامرة التأمل الفلسفي. وهي ظاهرة فكرية نادرة في الإنتاج الفكري العربي، قد نجد كتابات عربية حول الفلسفة الشخصانية أو تستلهم تصوراتها، كما هي الحال مع محمد عزيز الحبابي، وروني حبشي، أو الوجودية مع عبد الرحمن بدوي، أو الوضعية المنطقية مع زكي نجيب محمود أو الديكارتية مع نجيب بلدي، وغيره، أو الماركسية مع عدد كبير من المثقفين العرب، أو التفكيكية مع عبد الكبير الخطيبي، أو بعض الكتابات الشذرية لعبد السلام بنعبد العالي... إلخ، لكن ناصيف نصار، ومنذ كتابه **طريق الاستقلال الفلسفي**[٥]، يبدو حريصاً على ممارسة ما يسميه بـ «فعل التفلسف» أو «الوعي بدور الفعل الفلسفي»، وبالبحث عن «فكر فلسفي يكون عربياً ومعاصراً»، والعمل خلال «رحلاته الاستكشافية»، والكتابة، على نحت أسلوب وصياغة نمط سؤال ورسم طريق يؤدي إلى فكر فلسفي عربي جديد. كل ذلك قصد خلق «فلسفة نابضة بالحياة انطلاقاً من موقف استقلالي نقدي»، و«ليس الموقف التوفيقي الحامل لشعار التجديد».

ولهذا الغرض، كان يتعين على ناصيف نصار توضيح تموقع الفيلسوف العربي الذي يستحق صفة الاستقلالية والقادر على الإبداع؛ فهو يرى «أن العلاقة بين موضوع الفلسفة وتاريخ الفلسفة مختلفة نوعاً عن العلاقة بين الفيلسوف وتاريخ الفلسفة، وقد يخفى ذلك على بعضهم،

---

(٥) ناصيف نصار، **طريق الاستقلال الفلسفي: سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٥).

فيظن أن التأريخ للفلسفة شكل من أشكال التفلسف. وهو في الحقيقة عمل علمي، له شروطه الخاصة كجزء من التاريخ العام للفكر البشري، ويمكن أن يكون مصحوباً بموقف فلسفي أو صادراً عن نزعة فلسفية، إلا أنه ليس في حد ذاته عملا فلسفياً»(٦). بل يحرص على التشديد على أن «مفهوم الفلسفة» يتقرر و«تتحدد مهمتها عند الفيلسوف في العالم العربي المعاصر من خلال حله لمشكلة علاقته بتاريخ الفلسفة»(٧).

يعتبر نصار أن للفلسفة مهمة، وإذا ما نظرنا إلى مجال التأمل الفلسفي العربي فإننا نعثر على موقفين: «موقف التبعية، وموقف الاستقلال. أما التابعون فإنهم ينقسمون قسمين: التابعين لتاريخ الفلسفة الوسيطة، والتابعين لتاريخ الفلسفة الغربية المعاصرة، وهم على اختلاف نزعاتهم، أهل اقتباس أكثر مما هم أهل ابتكار»(٨)، والحال أن الاستقلال، في نظر نصار، يعني «تقبل النظريات الفلسفية، أيا كان عصرها، بالنقد المنطقي والسوسيولوجي، وهضم عناصرها الصالحة وتحويلها في عملية إبداعية أصيلة، انطلاقاً من الوعي بدور الفعل الفلسفي في الواقع الثقافي المجتمعي المتعين في الزمان والمكان»(٩).

ولذلك، فمهمة الفيلسوف ليست بسيطة، وليس لأحد أن يدّعي أن الاستقلال الفلسفي مسألة إنشائية سهلة، لأن الفيلسوف العربي، مهما كانت نزعته وانحيازه، يجرُّ اغتراباً تاريخياً حضارياً، وعليه الانخراط في مجابهة فكرية مع «عقدة تاريخ الفلسفة». الاستقلال الفلسفي «ليس رفضاً لتاريخ الفلسفة ولكنه رفض للتبعية المذهبية الاغترابية واستيعاب نقدي

---

(٦) المصدر نفسه، ص ١٧.

(٧) المصدر نفسه، ص ١٨.

(٨) المصدر نفسه، ص ٢٠.

(٩) المصدر نفسه، ص ٣٦.

للأفكار والنظريات التي تكونت تباعاً فيه»[10]؛ ذلك أن «تركيز البحث الفلسفي على مشكلة المعرفة يقود مباشرةً إلى ربط الوعي الفلسفي بتاريخ الفلسفة القديمة والحديثة، ربطاً آسراً وإلى إبعاد الفعل الفلسفي عن محور الحركة الثقافية التاريخية»[11].

هكذا تطلع نصار، منذ البدء، أي بدء إعلان الانخراط في عمليات التفلسف، إلى أن «تكون فكرة الاستقلال الفلسفي قاعدة ينطلق منها محبو الحكمة في المجتمعات العربية لكي يعمقوا أو يوسعوا، إلى أبعد الحدود الممكنة وفي كل الاتجاهات الممكنة، وعي الإنسان بوجوده وبالسر الأعظم الذي هو خلق الذات بالذات»[12].

أدرج ناصيف نصار، منذ كتاباته الأولى، علاقته بالتفلسف في إطار «رجاء»، وفي سياق فلسفة الوعي. وعي الذات بذاتها حتى لو اعتبر أن «فعل التفلسف هو نظر في الوجود الإنساني من حيث هو وجود تاريخي»[13]، باعتباره وجوداً «شخصياً ومجتمعياً وتاريخياً، وبوصفه متعلقاً، بعمق، بالمشكلة الأساسية في الوجود الإنساني، مشكلة العمل»[14].

ورهان نصار على الوعي بالوجود التاريخي، في إطار المهمة الملقاة عليه وعلى غيره من الفلاسفة العرب ـ وليس فقط المشتغلين بالفلسفة ـ ضمن الوضعية الحاضرة للثقافة العربية «يتمثل في سؤال المجال الذي ينبغي لنا أن نمارس فيه فعل التفلسف، أي سؤال عن المجال

(١٠) المصدر نفسه، ص ١١.
(١١) المصدر نفسه، ص ٣٩.
(١٢) المصدر نفسه، ص ١٢.
(١٣) المصدر نفسه، ص ٤٢.
(١٤) المصدر نفسه، ص ٣٧.

الذي يشكل دخولنا فيه إعلاناً عن ارتفاع الثقافة العربية إلى مستوى العقل الفلسفي»[١٥].

وعلى الرغم من إصرار ناصيف نصار على مفهوم «الاستقلال الفلسفي»، سواء بالقياس إلى تاريخ الفلسفة أو باستدعائه لقاموس فلسفي من قبيل، التفلسف، وفعل التفلسف، والوجود الإنساني والتاريخي، والعقل الفلسفي، ومحبة الحكمة، ومشكلة العمل، و«خلق الذات بالذات».. إلخ، فإنه في كتاب **الاستقلال الفلسفي** لا يتردد في إدراج ما ينعته بـ «الفكر الأيديولوجي العربي الحديث» في «صميم الفكر الفلسفي»، باعتبار أن هذا الفكر طرح وتناول قضايا « كالحرية، أو الاستبداد، أو المساواة أو العدالة أو التقدم». فضلا عن أنه يوجد «عند زعمائه صفات أخلاقية وفكرية هي من صفات زعماء الفكر الفلسفي كصفات الصدق والإخلاص، والاجتهاد وفي ربط النظر بالعمل»[١٦].

يرى ناصيف نصار بأن «كل نظام أيديولوجي يتضمن نواة فلسفية، هي بالنسبة إليه كالجذع بالنسبة إلى الشجرة، وعليه ليست الفلسفة شكلاً من أشكال الأيديولوجية وإنما هي المستوى النظري الأعمق فيها»[١٧]. وهذا لا يعني، عنده أن «احتواء الأيديولوجية على مضمون فلسفي أنها شكل من أشكال الفلسفة، إذ إن الخصائص الرئيسية للروح الفلسفية كنظرية في العمل تنزع إلى أن تتحول إلى طريق في الحياة، أي أن تتجسد في ممارسة اجتماعية تاريخية معينة»[١٨]. ومن ثم فما دام الفكر الأيديولوجي العربي يحتوي على «مضمون فلسفي» فإنه يستلزم الاشتغال على ما يختزنه من

(١٥) المصدر نفسه، ص ٤٧ ـ ٤٨.
(١٦) المصدر نفسه، ص ٤٨ ـ ٤٩.
(١٧) المصدر نفسه، ص ٦٣.
(١٨) المصدر نفسه، ص ٦٤.

كثافة فلسفية، ولا سيما تلك النصوص التي اعتبرها ناصيف نصار تدخل ضمن دائرة «أعمق إنتاج أيديولوجي عربي حديث» المتمثل في كتابات نديم البيطار، هشام شرابي، وأنطون سعادة، وزكي الأرسوزي[١٩].

وهو في ذلك يعلن، بوضوح، أن الارتباط العضوي للفكر الأيديولوجي بوجود ومصير جماعة معينة، بكل ما يستلزم هذا الارتباط من تقدير مصالحها، وأشواقها، يتطلب ـ أي هذا الارتباط ـ سلوك سبيل يسميه بـ«النهج الانحيازي»[٢٠].

مهما كانت الفروق الحاصلة بين المفكر الأيديولوجي و«المفكر الفيلسوف» بحكم أن الأول يسعى إلى تأمين مصلحة الجماعة التي هو منشغل بحياتها، وأن الثاني يرنو إلى اكتناه حقيقة الوجود الإنساني، فإن «البحث عن المصلحة لا يتنافى مع اعتبار الحقيقة وطلبها والبحث عن الحقيقة الوجودية لا يتنافى مع اعتبار المصلحة وطلبها. وفي نهاية الأمر لا تتم المصلحة بدون حقيقة ولا يخلو امتلاك الحقيقة من جلب مصلحة»[٢١].

إزاء إلحاح ناصيف نصار على فعل التفلسف، وتجاوز اشتراطات تاريخ الفلسفة، والحث على الاستقلال الفلسفي، وعلى الإبداع فيه، كيف يمكن استساغة تبنيه لنصوص أهمّ منظري التيار القومي، ولاسيما الحزب القومي السوري الاجتماعي، واعتبارها نصوصاً حاملة لمضمون فلسفي، يمكن أن ترقى إلى درجة الوعي بالوجود التاريخي؟ وهل اختيار نديم

---

(١٩) يكتب ناصيف نصار : «إن المضمون الفلسفي في فكر الأرسوزي أشد بروزاً وأمتن إحكاماً وأعمق غوراً من المضمون الفلسفي في كتابات أولئك المفكرين». انظر: المصدر نفسه، ص ١٧٨.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٢٦٤.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٢٦٢ ـ ٢٦٣.

البيطار، وأنطون سعادة، وزكي الأرسوزي، في العمق، اختيار أيديولوجي أم فلسفي حتى لو كان الدافع هو البحث عن الدلالة الفلسفية لأعمالهم الأيديولوجية؟

إن ناصيف نصار، في هذه الفترة من مساره الفلسفي، يقر بأن الوجهة العامة لكتاب **طريق الاستقلال الفلسفي** تتحدد كوجهة انتقال من الأيديولوجية إلى الفلسفة[٢٢]، وكأنني به يحمل معه همّ هذه المفارقة في دواخله، أي مفارقة الإصرار على استقلالية فعل التفلسف والولاء للفكر الأيديولوجي الذي يبدو أنه متأثر بنصوصه كما بزعمائه أيّما تأثر.

وحتى إن بدا ناصيف نصار مقنعاً في نسج الروابط وتسجيل الفوارق بين الأيديولوجيا والفلسفة، فإن توزعه الظاهر سيستدركه بطريقته الخاصة في نهاية المبحث، حين يؤكد أن مجال الوجود التاريخي هو «المجال المطلوب لنزع الاغتراب عن الوعي الفلسفي فينا، الاغتراب في تاريخ الفلسفة عن التاريخ الحي والاغتراب فى التاريخ الحي عن تاريخ الفلسفة، وهو المجال الذي يعطينا الأصول الحقيقية للنقد الاجتماعي، بعبارة واحدة، إنه المجال المنفتح أمامنا لكي نقوم بتجربة الإبداع الفلسفي»[٢٣].

ثانياً: نضج الوعي الفلسفي بمقتضيات الوجود التاريخي

من المؤكد أن كتابات ناصيف نصار تثبت أن الرجل نحت لنفسه «مساراً فلسفياً» أكثر مما يدعي اقتراح مشروع، بل حتى إن بدا حاملاً لهموم المجتمعات العربية ومطالبها في النهضة، والحرية، والمساواة،

---

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٤٩.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٢٨٩.

والعدالة، والسعادة فإنه في كتاباته الأخيرة، ولاسيما في **ثلاثية منطق السلطة** و**باب الحرية** و**الذات والحضور**، يبرهن على اقتدار فريد على بذل الجهد الفكري، وعلى صبر استثنائي في البناء والتأليف، وعلى نزوع فلسفي بارز، وأيضاً على شمولية في النظر والسؤال والاستكشاف. يتقدم إلينا ناصيف نصار من خلال هذه الثلاثية باعتباره مُفكراً جسوراً قلَّ نظيره في التأليف العربي اليوم، متحكماً في موضوعاته ولغته، مغامراً في نحت مفاهيمه، وتصريف نمط سؤاله. ومهما حضرت انشغالات المفكر بأحوال أمته في **منطق السلطة** و**باب الحرية**، فإنه ببناء كتاب **الذات والحضور**، بحث في الوجود التاريخي ارتقى بعيداً في التفلسف، وفي الاستكشاف المفهومي للقضايا الكبرى للإنسان والحياة.

يبدو ناصيف نصار مهجوساً بمسألة النهضة؛ ففي **باب الحرية** يقرن بوضوح بين ما ينعته بـ «النهضة العربية الثانية» ومفهوم إعادة البناء. فهو يرى أن « كل شيء في العالم العربي محتاج، بدرجة أو بأخرى، إلى إعادة بناء، وإعادة البناء تعني، **أولاً**: إعادة النظر في ما طرحته النهضة، ثم الثورة، وتقييمه... وإعادة البناء تعني، **ثانياً**، وضع تصور واضح للقيم الرئيسية التي لا يمكن أن تكون عملية التغيير نهضوية حقّاً في شروط القرن الجديد من دونها. وتعني **ثالثاً**، تنفيذ خطط عملية تأخذ في الاعتبار ما هو ضروري وصالح في المستقبل القريب وما هو ضروري وصالح في المستقبل البعيد. إن إعادة البناء تستلزم النقد، ولا ترتد إليه، وتستلزم المحافظة، ولا ترتد إليها، وتستلزم التهديم، ولا ترتد إليه، كما تستلزم المبادرة والتخيل والمغامرة»[٢٤].

---

(٢٤) ناصيف نصار، **باب الحرية: انبثاق الوجود بالفعل** (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٣)، ص ٢٣.

إعادة البناء هي، في العمق، دعوة إلى إنتاج عالم جديد من خلال «عملية إنشائية إبداعية» و«إطلاق قوى الحرية والعقل والخيال»[٢٥]. حرية الذات مع ذاتها، واستدعاء مبدأ التضامن في علاقة الذات بالآخرين. وتفترض إعادة البناء هذه اختياراً فلسفياً وأيديولوجياً يسميه ناصيف نصار «الليبرالية التكافلية»، ويدعو إلى «تعميمها وترسيخها في المجتمعات العربية بغية تحقيق نهوض حضاري شامل في كافة وجوه حياتها ومشاركة فعالة في حركة العولمة واتجاهاتها ومؤسساتها»[٢٦].

في حديثه عن **باب الحرية** يتقدم نصار كفيلسوف، وأيضا كمثقف يسكنه همّ إعادة بناء الذات العربية، وتوفير شروط تحقيق «نهضة ثانية». غير أنه بكتاب **الذات والحضور: بحث في مبادئ الوجود التاريخي**[٢٧] يحقّق نقلة نوعية في الانحياز إلى التفلسف قياساً على ما سبق إنتاجه. فحتى إنْ اعتبر بأن هذا الكتاب يتكامل مع **منطق السلطة** و**باب الحرية**، فإنه يؤكد في مفتتحه أنه يحاول تجاوز مضمون الكتابين السابقين من «حيث الرؤية الأساسية إلى الوجود والفعل، الوجود بالفعل. وبهذا المعنى ليس سوى بحث في ما يخترق الحرية والسلطة ويتجاوزهما في المقلب الإيجابي من الحياة»[٢٨]. وكان لزاماً عليه أن يخوض هذا السفر الفلسفي الطويل، الاعتراف بأنه تجرأ وغامر، وتعمق في القراءة والبحث وتبحر في الاستكشاف، منطلقاً من سؤال جوهري وحيد صاغه كالآتي: ماذا يعني أن الإنسان يصنع نفسه؟

---

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٢٣ ـ ٢٤.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٦٣.

(٢٧) ناصيف نصار، **الذات والحضور: بحث في مبادئ الوجود التاريخي** (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٨).

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٦.

سؤال إشكالي، ومدخل إلى استدعاء مجموعة هائلة من الأسئلة والمفاهيم المرتبطة بوعي الإنسان، بقدرته على «تقرير مصيره بنفسه، ليس فقط على معرفة نفسه بنفسه. وتقرير المصير يعني في نهاية المطاف، أن الإنسان قادر على أن يكون ذاته بأن يصير ذاته، ولا يمكنه أن يصير ذاته من دون أن يكون ذاته... وهذا هو منطق الحاضر ورهان الحضور»[٢٩].

يعتبر ناصيف نصار أن هذا السؤال، يستحق من الفلسفة أن تجعله «موضوعاً مركزياً للتفكير والاستعبار». وبحكم أنه بنى مصنفه بطريقة بدت لي من الصعب تقديم ملخص لأسئلته وقضاياه ومفاهيمه، فإنني سأعمد إلى الاستشهاد، مباشرة، بفقرات وأفكار تبدو لي أنها تكثف الأفق الفلسفي، أو بالأحرى البعد الفلسفي، في كتاب **الذات والحضور**.

إن الكائن الحاضر، عند نصار، هو الذي يقوم بفعل الحضور، ذلك أنه «لا يكفي... لكي يكون الكائن حاضراً أن يكون موجوداً في ذاته فقط، الكائن الحاضر، بوصفه حاضراً، موجود في علاقة وجود مع غيره، بحيث يكون، على نحو ما، شاهداً أو مشهوداً، أو شاهداً ومشهوداً، وهكذا، إذا انتبهنا إلى أن الكائن لا يكون حاضراً إلا بتوسط الوعي فإننا نفهم لماذا نجد أنفسنا أمام نوعين مختلفين جداً من الكائنات يمكنها أن تكون حاضرة: الذات الواعية والواقع المتعين، فالذات الواعية يمكنها أن تكون حاضرة لأن الوعي، بطبيعته القصدية، يدفعها إلى خارج ذاتها، كما بينت الفلسفة الفينومينولوجية. والواقع المتعين يمكنه أن يكون حاضراً لأنه يمكنه أن يكون موضوعاً لوعي يدركه، وهذا يعني أن الذات والواقع لا يحضران على نمط واحد من الحضور»[٣٠]. ينتج عن حضور الكائن

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٦.
(٣٠) المصدر نفسه، ص ١١.

باعتباره ذاتاً، أو كائناً ذاتياً، حضوراً قصدياً بحكم أن المغايرة أو بما ينعتها نصار بـ «الآخرية» توجد في «بنية الحضور القصدي بكيفية تحول دون الانفصال المطلق بين الذات والعالم»[٣١]. فالحضور إلى الذات أوإلى الواقع لا تفترض نفس الشروط التي يتطلبها الحضور إلى الآخر، باعتبار الحضور القصدي هو تلك الحركة التي تقوم بها الذات في اتجاه الآخر لخلق تواصل معه أو اتصال ما به.

يمثل النزوع نحو الآخر شرط وجود، بحكم أن الحضور القصدي يوفر للذات إمكانية اختبار «حقيقة اختلافها عن الغير واختلاف الغير عنها ووظيفة الاتصال بالغير من حيث إنه يكشف حاجتها الكيانية إلى التعرف إلى نفسها عن طريق ملاقاة ما ليس هي وما ليست هو»[٣٢]. فالآخر قياساً إلى الذات نوعان: «كائن مثلها هو ذات أخرى، وواقع ليس مثلها هو كائنات العالم الأخرى على اختلافها». والذات الحاضرة «حضوراً قصدياً تقول أكثر من مجرد أنها موجودة ههنا، وأكثر من مجرد أنها هي نفسها هاهنا وليس غيرها»؛ فهي تعيش «حال الها ـ أنا ـ ذا في جميع المناسبات، في مجرى الحياة العادية أو غير العادية، ما دامت في يقظة الوعي والتعاطي مع العالم»[٣٣]، بحكم أن الوعي يمثل المطلب البدئي لكل حضور، ويكشف «عين الذات في حضورها إلى ذاتها» بحيث يحصل نوع من التماهي بين الوعي والذات، فهما لا يشكلان ثنائية، غير أن وحدتهما «ليست كاملة ومطلقة لأن الرائي لا يتطابق تطابقاً مطلقاً مع المرئي». وهكذا فإن «الذات كائن يسعى إلى الشفافية عبر مرآة الوعي، لكنه يسعى إلى ذلك لأنه بالضبط كائن كثيف، غامض، ذو أغوار، وغير متطابق مع ذاته تطابقاً مطلقاً. وكثافته

---

(٣١) المصدر نفسه، ص ١٣.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ١٣.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ١٥.

هذه تنطوي على تعددية لا تلغيها الإشارة إلى الذات بوصفها أنا»[٣٤]. لذلك فإن «آخرية الذات بالنسبة إلى نفسها ينبغي أن توصف في مغايرتها لآخرية الآخر بالنسبة للذات». هنا تنتصب مشكلة رئيسية تتمثل في مشكلة المسافة بين الذات والآخر. فالإنسان «كائن يعيش في المسافة، على مسافة بين المسافات، وفي تشابك المسافات، إنه كائن في حالة جدلية دائمة مع المماسفة... ومن التهام المسافات»[٣٥].

هذا يعني القطع مع منطق الثنائيات في النظر إلى تجربة الحضور إلى الآخر، واستدعاء ما يسميه نصار بـ «التجسد»؛ ذلك أن «الوجود في تجربة الحاضر نوعان: وجود الذات الواعية ووجود الواقع المدرك. والكائن الذي يتيح اختبار الوجودين معا هو الجسد»[٣٦]. كما يشترط استدعاء صورة للآخر ليس باعتبارها «بديلاً عن الآخر... ولكنها الوجه الذي يلازم الآخر في علاقتي الحضورية معه، والذي يتطلب مني انتباهاً مزدوجاً، انتباهاً إليه في نفسه وانتباهاً إليه في إحالته على من هو وجه له»[٣٧].

هنا تجد الذات ذاتها في «توقعُن» مستمر. وهي حركة «توجد حول الذات واقعاً خاصّاً هو منها وليس منها»[٣٨]. كما تواجه سؤال الزمن بحكم أن الحاضر لا ينفك يمضي ويغيب والنظر إليه من وجهة الذات كما من وجهة الواقع.

في مواجهته لمسألة الزمن لم يورط ناصيف نصار ذاته في معارك الفلاسفة حول الموضوع، بسبب اختياره المبدئي المتمثل في تفادي

---

(٣٤) المصدر نفسه، ص ١٦ ـ ١٧.
(٣٥) المصدر نفسه، ص ٢٠.
(٣٦) المصدر نفسه، ص ٢٣.
(٣٧) المصدر نفسه، ص ٢٤.
(٣٨) المصدر نفسه، ص ٣٠.

عملية التأريخ للفلسفة، والعمل على استثمار ما يعتبره لدى الفلاسفة «ضرورياً لجلاء منطق الحاضر مدخلاً إلى فلسفة الوجود التاريخي»[٣٩]، تبعاً لما يراه صواباً؛ فهو في تأمله للزمن الحاضر، يعي المفارقة المعروفة القائلة بوجود الزمن الحاضر وانعدام وجوده، ويميز بين أربعة أنواع من الزمن الحاضر، «من جهة الذات بحسب مقتضى إنجاز الفعل أو انقضاء الحالة: الحاضر ـ اللحظة، والحاضر ـ البرهة، والحاضر ـ الفترة، والحاضر ـ المرحلة. وذلك بالطبع من دون أن نتوهم أنه في الإمكان رسم حدود دقيقة فاصلة بين هذه الأنواع، أو بين الحاضر بأنواعه كلها وبين الماضي والمستقبل»[٤٠].

وكلما تشكل وعي «بحقيقة الماضي وحقيقة المستقبل نزداد إدراكاً لحقيقة الحاضر». ذلك أن الزمن ثلاثي الأبعاد ولكن للحاضر مكانة مركزية؛ إذ «المستقبل ليس موجوداً مع الحاضر بوصفه حاضراً، بل بوصفه ما يتهيأ لكي يكون حاضراً. والماضي ليس موجوداً مع الحاضر بوصفه حاضراً بل بوصفه ما كان حاضراً، حيث إنه لا وجود فعلياً إلا للحاضر.. وهذا يعني، بكل بساطة، أن الحاضر يحتل في وحدة الزمن المثلث الأبعاد مقام المركز»[٤١].

الإصرار على اعتبار الحاضر زمناً مركزياً يسنده ناصيف نصار بمبادئ ثلاثة يلخصها في كون الحاضر يتقدم على الماضي والمستقبل في الرتبة الوجودية، **أولاً**، ولا يتقدم عليهما بالضرورة في الرتبة القيمية، وفي أن طبيعة المغامرة في الوجود التاريخي تمنع الحاضر من الانغلاق على نفسه

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٣٥.
(٤٠) المصدر نفسه، ص ٤٩.
(٤١) المصدر نفسه، ص ٥٧.

والاكتفاء بنفسه ثانياً، وثالثاً، معنى الحاضر موجود فيه وفي حكم المستقبل عليه[٤٢].

هنا يستدعي نصار مفهوم «الانوجاد» بوصفه أصلاً للحضور؛ وذلك أن الحضور فعل، و«من دونه لا سبيل للكائن الذاتي إلى المعرفة ولا إلى العمل... وهذا يعني أن الكائن الذاتي لا يفصل بين فعل الحضور وحضوره بالفعل»[٤٣]. ويغدو «الحاضر بمعناه الآلي هو الكائن الذي يصنع تلك الأحداث بحضوره الفاعل إلى ذاته وإلى واقعه وأحداث العالم حوله»[٤٤]، لأن ما يشكل انشغالاً أساسياً لفلسفة الحضور هو طابعها الوجودي ومطلب الحضور الفاعل، من خلال الانوجاد وصياغة الذات، باعتبار أن «دينامية الانوجاد تدور في جملتها على صناعة الهوية»، وهو ما يستدعي قوة الإرادة، لأنها محرك عملية صناعة الذات حتى تصير منتجة. وبعد استحضار لكوجيتو ديكارت، وفلسفة الإرادة لدى كل من شوبنهاور ونيتشه، انتهى ناصيف نصار إلى القول بأنه «يمكننا النظر إلى صناعة الذات إما من حيث الاقتران بين الإرادة وبين مقومات الذات، كالرغبات والمخيلة والعقل، وإما من حيث الموضوع بكليته وهو الذات المتكونة بسلسلة مفتوحة من الأفعال المتعينة. وفي الحالتين، نجد أنفسنا

---

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٨٣.

ويضيف ناصيف نصار: «على أساس هذا التأويل لمركزية الحاضر يبتعد الكائن الذاتي عن الانحراف واللاتوازن في اضطلاعه بأعباء وجوده التاريخي. وفي الحقيقة يعيد هذا التأويل الاعتبار إلى الحاضر ضدّ كل الاتجاهات التي تسوغ الاعتقاد بمركزية الماضي أو بمركزية المستقبل، وضدّ جميع الاتجاهات التي ترمي إلى حصر انتباه الكائن الذاتي واهتمامه باللحظة الراهنة أو باليوم الحالي أيضاً، فالاكتراث بالمستقبل، والإهمال المتنامي للماضي لا يقلّان خطأً وخطراً عن الركض المحموم وراء المستقبل وعن التقوقع المتجمد في أقبية الماضي» (ص ٨٥ ـ ٨٦).

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٨٩.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٩١.

مدفوعين إلى التفكير في درجة ابتعاد الصناعة عن المعطى وارتقائها في عملية الإيجاد. وهذا يعني الخروج عن عموم المفاهيم التي يترجم بها حب الذات لنفسه عملياً، الخروج عن نوع الانهمام بالذات، والاهتمام بالذات، والانشغال بالذات، والاشتغال على الذات، والتمتع بالذات، والتبرم بالذات، إلى تصور نظري دقيق قدر الإمكان، لما يمكن أن نسميه مراتب عملية خلق الذات من داخلها»(٤٥).

لا سبيل لاستعراض كل مفاصل مصنف ناصيف نصار حول **الذات والحضور** لأنه في رحلته الاستكشافية لمبادئ الوجود التاريخي لم يغفل مفهوماً، قريباً أو بعيداً، من إشكالية الحاضر والحضور الذاتي إلا واستدعاه، من قبيل التذكر، والغياب، والوفاء، والعقل، والقيمة، والخير بوصفه القيمة العليا، والطموح، والتخيل، والأمل. فهو مقتنع بأن مقولة الحاضر، كما ينعتها، هي أساس مقولات الوجود التاريخي، بها تفترض من تمايز بين الكائن والحاضر، والزمن الحاضر، والواقع الحاضر، والذات الحاضرة، بما تستدعيه من انوجاد باعتباره «أصلاً للحضور، وحاملاً للماهية والهوية، ومركزاً لصناعة الذات»، وبما يتطلبه من تعبئة لملكة العقل في عملية حضور الذات في الواقع، وبما يستلزمه من مقومات قيمية لبناء الذات وتفاعلها مع أشياء العالم.

من أجل ترتيب أمور مساره الفلسفي لبناء هذا المتن المفهومي، برهن ناصيف نصار عن نفس فريد في التساؤل والكتابة والبناء. بتأليف **منطق السلطة**، و**باب الحرية** و**الذات والحضور** أزعُم أنه أقام معماراً فلسفياً استثنائياً في الفكر العربي المعاصر. وقد ترجم شوقه إلى التفلسف في ثنايا هذه الكتب، ولاسيما في **الذات والحضور**. يجابه مبادئ الوجود التاريخي

---

(٤٥) المصدر نفسه، ص ١٥٢ ـ ١٥٣.

متسلحاً بزاد فلسفي أوروبي وعربي قلّ نظيره؛ إذ يحيل على نصوص ديكارت، وكانط، وهيغل، وشوبنهاور، ونيتشه، وبرغسون، وسارتر، وهيدغر، وريكور بأسلوب لا تشعر فيه بأن صاحبه يتكلف في الاستشهاد أو يلهث وراء سند لدعم فكرته؛ كما أنه في سياق البناء تجده يستحضر نصوص الفلاسفة العرب بسلاسة، ودقة مثيرة. اختار القطع مع الاجترار الفكري العربي بالانخراط في الفلسفة بالفعل، والتبرم من التبعية لتاريخ الفلاسفة، من خلال نحته مفاهيم خاصة به من نوع التجسُّد، والتوقعُن، والانوجاد الخ..

وهو، في الأول والأخير، يقترح أفقاً فلسفياً للفكر العربي بقدر ما ينشغل بقضايا صناعة الذات والهوية ضمن فهم نهضوي للوجود التاريخي. ويدعو، في نفس الآن، إلى تجاوز نمط التفكير الأيديولوجي، ومساءلة الحاضر، ليس باعتباره «حاضراً عربياً» فحسب بل «بوصفه النمط البدئي لوجود الإنسان»[٤٦].

---

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٩٧.

الفصل السادس

في المنهج التاريخي النقدي: حدود العقلانية الفلسفية في الإسلام

عبد الإله بلقزيز(*)

يتمي الأستاذ ناصيف نصّار إلى المدرسة التاريخية النقدية عينِها التي إليها ينتمي مجايلون مثل عبد الله العروي، وعليّ أومليل، وعبد المجيد الشرفي، وعزيز العظمة... إلخ، في قراءة الموروث الثقافي والديني الإسلامي. ينفرد بكونه ظلَّ الأكثر اتصالاً منهم ـ إلى جانب عليّ أومليل ـ بالتراث الفلسفي العربي ـ الإسلامي بما هو القطاعُ الأكثرُ صلة بالعقل. ومع أنه كتب في أغراضٍ شتى، وطَرَقَ مجالات عدّة من تراث الإسلام مثل الفكر السياسي[1]، والاجتماعي والديني[2]، إلّا أن مساهمتَه الأظهر في دراسة التراث إنما كانت في مجال الفكر الفلسفي، والاجتماعي الفلسفي[3]، في ذلك التراث. ونصوصه، بهذا الحسبان، تسمح لنا بأن نُطِل

(*) مفكر عربي من المغرب، وأستاذ الفلسفة، جامعة الحسن الثاني ـ المغرب.

(١) ناصيف نصّار، **منطق السلطة: مدخل إلى فلسفة الأمر**، ط ٢ (بيروت: دار أمواج، ٢٠٠١).

(٢) ناصيف نصّار، **مفهوم الأمّة بين الدين والتاريخ: دراسة في مدلول الأمة في التراث العربي الإسلامي**، ط ٥ (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٣).

(٣) قلنا الاجتماعي ـ الفلسفي لأن ناصيف نصّار لم يعزل نظرية الاجتماع الخلدونية عن =

على مسألةٍ تناولها كثيراً، وهي بالغة الأهمية، هي **حدود العقل في الإسلام**، وفي تراثه الفكريّ الفلسفي على نحو خاص.

قد يكون محمد عابد الجابري أبْكَرَ من عُنيَ بهذه المسألة[٤]، من الدارسين العرب للتراث، منذ النصف الثاني من عقد السبعينيات، حين ألمح إلى أن الرشدية المطلوبة، اليوم، ليست رشدية الفكر، أو المادة المعرفية الفلسفية، وإنما الروح الرشدية القابلة للاستدعاء. وقد يكون تجديد الدعوةِ عينِها إلى استثمار الروح العقلانية الخلدونية، من دون التمسّك بالمضمون المعرفي الخلدوني، ممّا عَنَى أنه وَعَى محدودية فكر المفكّريْن الكبيريْن. غير أن أكثر من شدّد على تاريخية العقل ومحدوديته، في تراث الإسلام، هو الأستاذ عليّ أومليل، خاصة في دراستيْه عن ابن رشد وابن خلدون[٥]، قبل أن يستأنف ناصيف نصّار المهمَّة المعرفيةَ عينَها بإعادة وضع التراث العقلي الإسلامي ـ الفلسفي والاجتماعي ـ موضع فحصٍ نقديّ لبيان تناقضاته الذاتية وعيوبه و ـ الأهمّ من ذلك ـ حدوده.

نسمّي هذه النظرة **نقدية وتاريخية**، لأنها تتوسّل أداة النقد والمساءلة، بما يدخل فيها من محاولةٍ لمراجعة الكثير من اليقينيات الراسخة عن التراث العقلي في الإسلام (في الحالة التي نحن فيها)، ثم لأنها تسلك سبيل النظرة النقدية من مدخلٍ تاريخي، أو قُل من مدخل قراءة المادة التراثية في نطاق شرطها التاريخي الذي تولّدت منه وفيه؛ أكان ذلك بمعنى الشرط الموضوعي (= الزمني، والاجتماعي ـ السياسي)، أم بمعنى الشرط

= مقدماتها الفلسفية، ولم يُخرج ابن خلدون من نطاق التراث الفلسفي. في هذا، انظر: Nacif Nassar, *La Pensée réaliste d'Ibn Khaldoun* (Paris: Presse Universitaire de France, 1967).

(٤) محمد عابد الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٠).

(٥) علي أومليل، **في التراث والتجاوز** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٠).

المعرفي والفكري (= مستوى المعارف المتاح أمام مفكّرٍ بعينه)، علماً أن الفصل بين الشرطين ممّا يتعذَّر أمرُه على التحليل؛ لأن المعرفةَ، وإن كانت ذاتَ زمنيَّةٍ ذاتية خاصة بها، تتطور في نطاقها، تظل محكومةً بالتطور العام: التاريخي والاجتماعي.

أولاً: سمات العقلانية الفلسفية العربية

هل في وسعنا أن نكتب تاريخاً نقديّاً للعقلانية العربية؟

هذه إشكالية شغلت ناصيف نصّار، وخاض فيها مثلما فَعَل آخرون. غير أنّ ما ميّز مساهمته في مقاربتها أنه توسَّل، للتفكير فيها، مقدماتٍ نظريةً ذاتَ قيمة فكرية ومنهجية لا سبيل إلى تجاهلها. أهمّ هذه المقدمات النظرية اثنتان هما: إن **العقلانية**، في التراث الفلسفي العربي، **عقلانيات** يتمايز بعضُها من بعضٍ ويتميز، وإن العقلانية العربية **حصيلةُ** مزيجٍ من فلسفةٍ خاصّة بكل فيلسوف ومن سماتٍ عامّة مشتركة وجامعة بين الفلاسفة كافة. وهُما مقدمتان مترابطتان أو متداخلتان.

لِمَ تتنوّع العقلانيات، أو تنقسم العقلانية العامّة الجامعة إلى عقلانيات متباينة؟

لأن تبايُنَها، في نظر ناصيف نصّار، تَبَعٌ لتبايُن مفهومها للعقل، وعلاقة ذلك العقل بالوجود، ووظيفته في الحياة الإنسانية. إن أخذنا ابنَ رشد، مثلاً[٦]، سنَلْحَظ أنه اطَّرح جانباً نظرية الفيض والعقول الفلكية المفارقة عند الفارابي (كما عند ابن سينا)، واتخذ منظوراً آخر للطبيعة هو ما انعكس على نظرته إلى العلاقة بين العقل والوحي، الحكمة والشريعة. وقد يزدوج

(٦) ناصيف نصّار، **التفكير والهجرة: من التراث إلى النهضة العربية الثانية**، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٤)، ص ١٨.

موقف الفيلسوف الواحد فيكون في موضعٍ غيرَ ما يكونُه في موضعٍ آخر: كالفارابي الذي يهيمن على تفكيره المفهومُ الأفلاطوني للعقل في نظريته في الفيض، بينما يختفي، مثلاً، في **رسالة في العقل**[٧]. وقد يتجاوز مفكرٌ سابقيه، في قواعد النظر، كتجاوُز ابن خلدون تقسيم العقل إلى عقلٍ نظري وعقلٍ عملي، على ما درجَ عليه سابقوه، إلى تصنيف جديد لمراتب العقل (= عقل تمييزي، وعقل تجريبي، وعقل نظري).

إذا كان هذا التبايُن في مفهوم العقل ممّا يتولد منه تنوُّعٌ في العقلانيات، فهو ممّا يفرض الاعتراف بأن لكل فيلسوف فلسفة لا تَقْبَل النظر إليها بما هي نظيرٌ لغيرها، بل لا مهرب للدارس من تحليلها في صورتها الخاصة المستقلة، قبل البحث عن روابطها بغيرها من الفلسفات الخاصة؛ ذلك أن الاستقلال النسبي لفلسفة كلّ فيلسوف إنما هو ثمرة عامليْن اثنين: زمنه التاريخي والمعرفي، وإشكاليته الخاصة. وليس معنى ذلك أن هذا التميُّز (Spécificité) في الفلسفات ينفي عنها ما بينها من تكامُلٍ وتراكُم واتصال؛ ذلك أن العلاقات بينها تستوعب حالتيْ الانفصال والاتصال معاً[٨]، من دون أن يكون في ذلك وجْهُ تَجَافٍ أو تعارُض، فالفلسفات تلك تنتمي

---

(٧) أبـو نصر محمد بن محمد الفارابي، **رسالة في العقل**، تحقيق موريس بويج، ط ٢ (بيروت: دار المشرق، ١٩٨٣).

(٨) «عندما نبحث عن السمات العامّة العقلانية في التراث الفلسفي العربي، فإننا لا نختزل التعدّد في تلك العقلانية، وإنما نحاول أن نهتدي إلى ما يخترق هذا التعدّد، أو يتواصل عبر تجارب الفلاسفة العرب، ويشكل نزعةً أو نهجاً عند جميعهم، أو عند فئة واسعة منهم. إن عقلانية الكندي تمهيد، بمعنى ما، لعقلانية الفارابي، وعقلانية ابن سينا هي عقلانية الفارابي مع بعض التعديل والإضافة من جهة حكمة الإشراق. وعقلانية ابن رشد استعادة لعقلانية الكندي وابن باجة مع تطوير وتوسيع وتعميق. وعقلانية ابن عدي في الأخلاق تشقّ الطريق لعقلانية مسكويه. وعقلانية الرازي تلتقي، في بعض النقاط، عقلانية ابن الراوندي. وعقلانية ابن خلدون تقع على تقاطع بين الفلسفة والعلوم الوضعية. ففي النظر إلى شبكة علاقات الاتصال والانفصال، بين هذه العقلانيات، يمكن التركيز على ما هو فردي فيها، دون إهمال المشترَك، كما يمكن التركيز على ما هو مشترَك، دون إهمال الفردي فيها. وفي الحالتين، ينبغي احترام التاريخيّ الذي يعمل في =

إلى مجالٍ ثقافيّ واحد، على ما يخترقه من تنوُّعٍ وتعدُّدٍ للأسباب التي سبق الإلماح إليها.

من هذه المقدمات يتأدى ناصيف نصّار إلى اشتقاق ما يعرِّفه بأنّه **الخصائصُ الرئيسةُ** للعقلانية في التراث الفلسفي العربي، ويحدّدها في خمس خصائص:

أوّلها: ما سمّاه بـ «التركيز على الاستدلال البرهاني لتبيين ماهية العقل أو فعله»[9]؛ وعَنَى به أن فلاسفة العرب يسلّمون بأن المعرفة، وإن كانت تنهل من الحسّ، الذي ينقل صور الموجودات في العالم الخارجي، لا تقوم على النشاط الحسّي المباشر، بل على فِعْلِ تجريدٍ ينتزع المعقولات الكلية من المحسوسات الجزئية. والعقل ليس سوى تلك القوة، من قوى النفس، التي تجرِّد المعقولات، أو الصور، من موادها، أي التي تنتزع الكليات من أعيانها، وتُدرِك الماهيات المجرَّدة. والعقل، بهذا المعنى، قوةُ استنباطٍ تركّب القضايا قصد الوصول إلى يقينيات جديدة. وهذا ما يقود نصّار إلى وصف العقل الفلسفي العربي بالعقل المنطقي[10]، وإلى التشديد على وجود تلازمٍ بين العقلانية في المعرفة (=الاستدلال البرهاني) والعقلانية في الوجود عند الفلاسفة العرب (الفارابي وابن رشد خاصة).

وثانيها رابطة السببية بين أشياء الطبيعة وأفعالها. والأستاذ ناصيف نصّار يجد في أطروحات ابن رشد تمثيلاً مكثَّفاً لهذه الخاصية المركزية في العقلانية العربية، التي ورثها عن فلاسفة سابقين (الفارابي، ابن سينا)، لكنه ذهب بها بعيداً إلى الحدود التي استجَرَّتْ عليه نقداً من الخصوم.

= أعماق المجال الثقافي، الذي ينتمي إليه، وإن بَدَا ـ أحياناً ـ أنه يعمل على السطح فقط». انظر: نصّار، المصدر نفسه، ص ١٩.

(٩) انظر التفاصيل في: المصدر نفسه، ص ٢٠ ـ ٢٣.

(١٠) هو، عنده، أيضاً عقل ميتافيزيقي. انظر: المصدر نفسه، ص ٢١.

وأظهَرُ مسألةٍ في هذه النظرية، حسب نصّار، هي مسألة **الضرورة في العلاقة بين الأسباب والنتائج**[11]، ومقتضاها أن الأشياء طبائع ثابتة، والأفعال تلازِمُها حكماً (من طبيعة النار الإحراق، وهو فعلٌ ثابت فيها ثبات الطبيعة فيها). وإذا كان للشيء، في نظر أرسطو، علل أربع (= مادية، صورية، فاعلة، غائية)، فالحديث هنا يجري ـ حصراً ـ على العلّة الفاعلة. وهكذا تعني العقلانية في معرفة الموجودات «إدراك الأسباب الفاعلة لهذه الموجودات[12]، بما هي ضرورة وإن جرى التعبير عنها ـ عند آخرين ـ باسم العادة». على أن التشديد على السببيَّة، بما هي علاقة ضرورية بين الأشياء، يَقترن معناه مع التشديد على علاقات الترابط بين القضايا والحدود المنطقية والبرهان في الاستدلال المنطقي؛ إذ ينسجم هذا الاقتران مع مبدأ التطابق بين اليقينيِّ الضروري والوجوديِّ الضروري، الذي اجتمع على القول به فلاسفةُ العرب. من هنا يخلص ناصيف نصّار إلى القول[13] إن العقلانية المنطقية والعقلانية السببية، في الفلسفة العربية، لا تنفصلان عن العقلانية الميتافيزيقية المطلقة.

وثالثها تأسيس الوجود الإنساني على نظامٍ كوني صادر عن عقلٍ مطلق؛ العالم، عند الفلاسفة العرب «المشائين»، عالم معقول، قائم على الروابط الثابتة بين الأشياء انطلاقاً من سببٍ أوّل هو الموجود الأوّل (= في لغة الفارابي)، ولا شيء في هذا العالم يحدث عفواً أو من دون نظام مرتَّب. يختلف الفلاسفة أولاء في كيفية صدور العالم عن السبب الأوّل (بين نظرية الفيض وغيرها)، لكنهم يجتمعون على القول بمعقوليته، وانتظامِه على مقتضىً عقلي. إن معقوليته ليست سوى نتيجة للسبب

---

(١١) انظر التفاصيل في: المصدر نفسه، ص ٢٣ ـ ٢٦.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٢٥.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٢٦.

الموجِد للعالم، والصانع لمعقوليته، وهو العقل الأزلي. وعلى معقولية العالم الطبيعي ينبغي أن تقوم معقولية الوجود الإنساني. أما الإنسان فهو مدعوّ إلى إدراك نظام المعقولية في الكون من طريق ردّه إلى سببه الأول، والعقل ليس أكثر من ذلك الإدراك لنظام الضرورة الثابت في العلاقة بين الأسباب والنتائج. إن قوة الضرورة، هنا، أعلى من قوة الإرادة، بل إن الإرادة الإنسانية تَبَعٌ للضرورة في الطبيعة. هذا ما يفسّر، في نظر نصّار، لماذا هيمنت فكرة الضرورة، ووعيُها أو عقلُها، على فكرة الحرية في الفعل الإنساني عند الفلاسفة العرب، خاصة عند ابن رشد[١٤].

ورابعها خاصيةُ التوفيق بين العقل والوحي؛ والتوفيق هذا كان بين العقل في وجهيْه: النظري والعلمي، والوحي، وليس في وجهه النظري حصراً. فلقدِ احْتَذَر فلاسفةُ العقلانية العربية من الخوْض في مشكلة العقل في العمل (= في السياسة والأخلاق) خشية سلطتيْن تحتكرانها: سلطة الشريعة، وسلطة الحُكّام، فيما اجترؤوا على القول في العقل النظري، وأقاموا المصالحات بين مصادرات الإسلام ومقولات الفلسفات الأفلاطونية والأفلوطينية. نظرية الفيض من العقل الفعّال هي، عند أبي نصرِ الفارابي، التي تؤسّس ذلك التوفيق[١٥]؛ فالمعقولات تفيض من العقل الفعّال فيتلقّاها الفيلسوف بالقوة الناطقة (=العاقلة)، وتفيض على النبيّ فيتلقاها بالقوة المتخيِّلة. ليس بين العقل والوحي، إذاً، من تناقضٍ لأن مصدر المعارف والشرائع فيهما واحد. ولا يغيّر من ذلك أن الطرائقَ مختلفة؛ حيث العقل يدرك الأشياء في ماهيتها، ويستدل عليها بالبرهان اليقيني، بينما القوة المتخيّلة تدركها بالمحاكاة والتشبيه، فينابيع الحقيقة واحدة. وإذا كانت نزعة التوفيق بينهما بلغتْ ذُراها في فلسفة ابن

(١٤) المصدر نفسه، ص ٣١.
(١٥) المصدر نفسه، ص ٣٣ ـ ٣٤.

رشد ـ كما يرى نصّار ـ إلّا أن التسوية التي أنتجها فكرُهُ؛ «كان الخاسرُ فيها هو العقل العملي»[16]، ففيلسوف قرطبة و«رغم إعجابه الشديد بأرسطو، لم يعترف للعقل الفلسفي بجميع حقوقه، خاصة في ميدان الأفعال الإنسانية»[17].

أمّا **خامسُها** فهي ما سمّاه ناصيف نصّار بـ «اعتماد الاتجاه المحافظ»[18]، وعَنى بها أن العقلانية الفلسفية العربية لم تتكرس وظيفتُها لخدمة أهداف التنوير والتحرر، وإنما لخدمة النظام القائم وتسويغه! ولهذه النظرة المحافظة إلى المجتمع والإنسان، في تلك الفلسفة، أساس ميتافيزيقي هو القول بقيام نظام الوجود على مقتضىً محكمَ الإتقان مصدره العقل الأزلي، وأن الإنسان «مدعوٌّ إلى إقامة شؤون حياته الفردية والجماعية بحسب ما يقتضيه هذا النظام»[19].

وقد يكون ممّا يدعو إلى الاستغراب، أو إلى التساؤل، أن ينتصر نصّار للفارابي على ابن رشد في هذا الباب! نعم، إنّه يسلّم بأن الفارابي كان مسكوناً بهذه «العقلانية المحافظة»، شأنه شأن الفلاسفة العرب الآخرين، لكنه تميَّز منهم ببعض الانفتاح على فكرة التغيير والإصلاح، ولكنه ـ وهو يحلّل العقلانيتيْن ـ ذهب إلى إنزال أقسى الأحكام بالعقلانية الرشدية، واصفاً إياها بالانغلاق والتزمّت[20]....، بل والتخلّف[21]!

---

(١٦) المصدر نفسه، ص ٣٥.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٣٧.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٣٨.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٣٩.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٤٠.

(٢١) «إن المقارنة بين عقلانية الفارابي العملية، وعقلانية ابن رشد العملية، تُظهر أن عقلانية ابن رشد متخلّفة عن عقلانية الفارابي....». انظر: المصدر نفسه، ص ٤٢.

هذه النظرة التركيبية ـ الاستنتاجية إلى خصائص العقلانية الفلسفية العربية وسماتها ستوجّه قراءات ناصيف نصّار إلى تراث العقل في الإسلام، ليس عند المشائين فحسب، وابن رشد في طليعتهم، وإنما حتى في صيغته الخلدونية التي ظل نصّار يتميَّزها من دون سائر العقلانيات العربية الكلاسيكية.

ثانياً: الانحباس الديني للعقل الرشدي

لا يخفي ناصيف نصّار بُرْمه بالعدمية، في النظر إلى تراث العقل حين يكتب[٢٢]: «لا شيء يمنع من أن يشعر أيُّ فيلسوف بإعجاب بأحد أسلافه»؛ لأنه شعورٌ متصلٌ بفكرة التراكم والاستمرارية التاريخية: التي لا غَناءَ لثقافةٍ عنها. ولكن؛ «أن يَتحول شعور الإعجاب، بهذا أو ذاك من الفلاسفة، إلى نوعٍ من التبجيل، أو التكريم الديني، فان الأمر يتيح لنا أن نتساءل، عندئذ، حول ما إذا كانت دوافع الإعجاب من طينةٍ فلسفية محضة». لا يصبح للإعجاب، في مثل هذه الحال، محلٌّ من الإعراب معرفياً؛ يغدو ـ على وجهٍ أرجح ـ فعلاً من أفعال الأسطرة والاختلاق اللذيْن لا وظيفة لهما سوى الادّعاء الأجوف، والتعويض عن النقص؛ وهُمَا ـ معاً ـ يتكاملان في ما يُفضيان إليه. لذلك ينتدب نصّار نفسه ليتصدّى لما نَعَتَه (الأسطورة) حول ابن رشد؛ التي نسجها معجبون به كثر: من عربٍ ومن غير العرب، محاولاً أن يتوسَّل في ذلك حسَّه النقدي، والتاريخي، وهو مِن أمْضَى أسلحة التفكير الفلسفي.

يعترف نصّار بأن مقصِدهُ ليس إلى إبطال التأويلات التبجيلية لفكر ابن

---

(٢٢) ناصيف نصّار، **الإشارات والمسالك: من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية** (بيروت: دار الطليعة، ٢٠١١)، ص ٣٠.

رشد، وإنما إلى «التنبيه على حدودها»، كفّاً للإسقاطات والمبالغات داعياً إلى نظرة أخرى، نقدية، إلى فكر ابن رشد هي الأجدر ـ عنده ـ بإنصافه[٢٣]. والمدخل إلى ذلك هو إعادة بناء السؤال عن ابن رشد المتَّصل ـ اتصالَ ازدواجٍ ـ بالفلسفة والدين: هل كان مفكّراً دينيّاً تعاطى الفلسفة والْتَمَس لها حقَ التوطّنِ، أم كان فيلسوفاً عاش في مجتمع يهيمن فيه الدين، فبحث للفلسفة عن شرعيةٍ في ذلك المجتمع من طريق تعايُشها والدين؟ إذِ السؤال هذا يفتح الطريق أمام مقاربةٍ نقدية تكشف ما قد يكون انطوى عليه فكرُهُ من التباسٍ، أو ما وَقَع فيه قراؤُهُ من الْتباس.

في ما سنقف عليه من مواقفه، في هذه المسألة، يبدو ناصيف نصّار غيرَ ميّالٍ إلى حسبان ابن رشد فيلسوفاً بالأصالة، أومن حيث الأصل، وإنْ لم يصرِّح بذلك جَهرةً، أو لِنَقُل ـ للدقة ـ إنه تأبّى حسبانَه فيلسوفاً ملتزماً معنى الفلسفة بما هي «ممارسة حرّة للعقل في بحثه عن الحقيقية والسعادة»[٢٤]. وليس معنى ذلك أنه أخرجه من زمرة الفلاسفة جملةً، وإنما يعني أنه نظر إلى موقعه الفلسفي نظرةً لم تكن بعيدة، تماماً، عن الاستصغار! فابن رشده، عنده، ليس أكثر من فيلسوف باحث عن مصالحةٍ بين العقل والوحي. والمصالحة تلك اقتضته أن يلتمس للفلسفة شرعيةً في مجتمعٍ وثقافةٍ يناهضانها. ومع أن ابن رشد النَّصَّارِي(*) «دَفَع بالتوفيق بين العقل الفلسفي والوحي النبويّ إلى أقصى حدٍّ يمكن أن يبلغه التوفيق الجامع المتوازن بينهما»، إلّا أنه «لم ينجح النجاح الذي يعترف له به

---

(٢٣) «حان الوقت لتحويل هذا الخطاب ممّا هو عليه من نزعةٍ مدائحية (Apologétique)، أو أيديولوجية في معظم الأحيان، إلى خطاب نقدي. وذلك ليس من أجل تقليص قيمة ابن رشد في تاريخ الفلسفة، بل من أجل إظهار أفضل لحقيقتها، وللمسافة التي تفصلها عن زمننا» (ص ١٣ ـ ١٤).

(٢٤) نصّار، **التفكير والهجرة: من التراث إلى النهضة العربية الثانية**، ص ٢٥.

(*) أي ابن رشد ناصيف نصّار، أو من موقع نظر نصّار.

الفلاسفة الميتافيزيقيون، والمفكرون الدينيون على السواء، إلّا بواسطة تسوية كبيرة، كان الخاسر فيها هو، بالضبط، العقل العملي»[٢٥]، بأيِّ معنىً كان العقل العملي ضحية تلك التسوية؟

يُلح نصّار كثيراً، على مفهوم العقل العملي، في مقابل العقل النظري، من باب تشديده على اتصال الفلسفة بالإنسان والوجود الاجتماعي لا بالسؤال الميتافيزيقي على وجه الحصر. وفي هذا لا يتميز ابن رشد، في رأي نصّار، بشيءٍ يدعو إلى كل ذلك الانبهار به؛ لأنه يعرِّف فعلَ التفلسف بأنه نظر في المصنوعات (الموجودات) لا بما هي كذلك، أي موجودات، ولكن «من جهة دلالتها على الصانع» كما يقول ابن رشد[٢٦]، إن سؤاله الفلسفي الرئيس، إذاً، ليس الوجود الطبيعي والاجتماعي، ليس الإنسان، وإنما الصانع، أي أنه ـ بعبارةٍ أخرى ـ سؤال الميتافيزيقا؛ وهذا سؤال العقل النظري بامتياز. وإذا كان العقل عند ابن رشد لا يمتدّ إلى مجال العمل، في نظر نصّار، فإن دليلَه على ذلك أن تأويله للشريعة توقَّف عند حدود

---

(٢٥) «في التوفيق الرشدي بين الفلسفة والشريعة، ينبغي الانتباه إلى مستويين يهمّان العقلانية، وهما مستوى العقل في المعرفة، ومستوى العقل في العمل؛ فعلى المستوى الأول، وهو المستوى الذي يتحدّث عنه بكثرةٍ دارِسو ابن رشد، وضع فيلسوف قرطبة نظريته الشهيرة في التأويل، وأعطى الانطباع بأنه أخضع الحقائق الدينية للفلسفة... والحق أن التوفيق بين الفلسفة والشريعة، بواسطة تأويل الشريعة، لا يلغي الشريعة، وإنما يبيّن الحقّ الذي أرادت التعبير عنه بلغة يفهمها الجمهور من الناس. لكن هل يمتدّ قانون التأويل العقلاني إلى نظام الأخلاق والمعاملات من الشريعة؟ في جواب ابن رشد عن هذا السؤال، نلمس محدودية العقلانية التي نادى بها؛ فالعمل في رأي ابن رشد مجال السيادة فيه للوحي النبوي، وبالتالي للفقه، وليس للعقل الفلسفي، الذي هو ذروة العقل البشري، أي سيادة فيه». انظر: نصّار، **التفكير والهجرة: من التراث إلى النهضة العربية الثانية**، ص ٣٥.

(٢٦) أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد الأندلسي المالكي بن رشد، **فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال أو وجوب النظر العقلي وحدود التأويل (الدين والمجتمع)**، مع مدخل ومقدمة تحليلية للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري، سلسلة التراث الفلسفي. مؤلفات ابن رشد؛ ١، ط ٥ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١١)، ص ٥٠.

بيان توافقها والعقل في المشترك الجامع الذي هو الحق، ولم يتعدَّ ذلك إلى تأويل الجانب العملي في الشريعة (الأخلاق والمعاملات)، بما هو مجالٌ حَكْرٌ للشريعة لا للعقل عند ابن رشد[٢٧]. ويُستفَاد من ذلك أنّ ابنَ رشد ما سَعَى ـ كما يقول دارسوه ـ إلى شرعنة الفلسفة في مجتمع الدين، ولا إلى شرعنةِ فلسفةٍ متمحورة حول الإنسان في الكون، وإنما دافع عن «مفهوم خاص، للفلسفة، أو مفهومٍ لفلسفة خاصة، هي فلسفة الصانع الميتافيزيقية»[٢٨].

يترتب على هذه القراءة، لنمط العلاقة التي يقيمها ابن رشد بين الفلسفة والشريعة، التسليم بأن شرعية الفلسفة عنده إنما مأتاها من الشرع[٢٩]، وإنها لذلك السبب «لاحقّ لها في التوسّع والتدخل في الميادين العائدة للشرع حصراً»[٣٠]. والموقف الرشدي، في هذا الحجز الذي يفرضه على الفلسفة في نظر نصّار، لا يختلف عن مواقف سابقيه، خاصة الغزالي الذي حشرها في إطار محدّد ـ لمحاكمتها طبعاً ـ هو إطار الفلسفة الطبيعية والميتافيزيقية[٣١].

إنّ حقّها في الوجود، الذي انتزعه لها ابن رشد، حقّ مشروع من وجهة دينية، لكنه لا يعدو السؤال الميتافيزيقي عن الصانع، ولا يخرج عن نطاق مفهوم الشرع له. وهو يقترن، في الوقتِ عينِه، مع الاعتراف (الرشدي) بأن العقل البشري عاجز أمام ثلاث حقائق يقرّرها الشرع، ولا سبيل له (=العقل) إلّا التسليم بها: وجود الله، والعالم الآخر،

---

(٢٧) نصّار، **الإشارات والمسالك: من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية**، ص ١٧.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ١٩.

(٢٩) وذلك ما يصرّح به ابن رشد حين يقول إن «الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات». انظر: ابن رشد، المصدر نفسه، ص ٨٧.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٢٠.

(٣١) المصدر نفسه، ص ٢٠.

والمعجزات؛ فهذه مبادئ «موضوعة خارج الشك والنقاش الفلسفي»[٣٢]. وهكذا، فالحرية التي سعى ابن رشد في تمتيع الفلسفة بها، ممّا لا يمكن أن تُمارَس «إلّا داخل النطاق الذي يرسم الشرع أسواره بصرامة»[٣٣]، أي حرّية مكبوحة، أو مقيَّدة بقيود الدين.

إذا كان ابن رشد «لا يبدي..، في أي لحظة من استدلالاته، استعداداً لوضع مملكة العمل الحق تحت سيادة الفلسفة»، فيتخذ تبعاً لذلك «موقفاً شديد التضييق على الفلسفة العملية»[٣٤]، لأنه يحسب مجال الأعمال والأفعال من أملاك الشريعة التي لا ينبغي التطاول عليها، فإنه لا يبدي، بالقدر نفسِه ـ ودائماً انطلاقاً من تأويل نصّار ـ استعداداً لتوْسِعَةِ نطاق التفكير الفلسفي النظري بحيث يجاوِز حدود الحقائق الدينية، ويعيد طرحها أمام النظر العقلي: يستصوبها، ويستدلّ عليها، أو يرفضها. وهكذا لا يصبح ابن رشد النصَّارِي مقصِّراً في الفلسفة العملية حصراً، وإنما يكون مقصِّراً ـ بالدرجة عينِها ـ في الفلسفة النظرية (= الميتافيزيقية)!

يَتَأَدَّى ناصيف نصّار من هذا كلّه إلى القول ـ جواباً عن سؤالٍ عن الصلة بين الفلسفيّ والدينيّ في فكر ابن رشد طَرَحَه منذ البداية ـ إن هدف ابن رشد الأساس ليس وضع فلسفة عقلانية في التشريع، أو السعي في ذلك، وإنما «إظهار شرعية الوحي النبويّ وأفضليته، ووجوده فعلاً،

---

(٣٢) قد يكون من المستغرب أن يطلب ناصيف نصّار من ابن رشد أن يدافع عن موقفٍ فلسفي يلتمس مشروعيةً للإلحاد؛ فهو يستغرب كيف «يكون الإلحاد مقصيّاً عن الفلسفة. وما دامت الفلسفة منزّهة عن الإلحاد، فإنه لا يجوز اعتبارها فعلاً غيرَ مشروع!». انظر: المصدر نفسه، ص ١٨. إذا كان ذلك ممكناً في حالة جابر بن حيان، أو الرازي، أو ابن الراوندي، فإنه ما كان ممكناً في حالة ابن رشد.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٢١.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ١٩.

وتفوُّق الشريعة القرآنية على سائر الشرائع»[٣٥]. والمستفاد من ذلك أنه ما سخّر الدين للفلسفة، وإنما سخّر الفلسفة للدين، فكان تفكيره ـ بهذا الحسبان ـ تفكيراً تبريريّاً. ولم يقل ناصيف نصّار، صراحةً، إن فلسفة ابن رشد فلسفةٌ دينية، لكن طريقة مقاربته لها تجعلها أشبه ما تكون بفلسفة القديس أو غسطين أو توما الأكويني! هذا ما جعل منها مجرَّد تأويلٍ للشرع، وما أفقرها ـ في الوقتِ عينِه ـ كفلسفة[٣٦]. ومع أن نصّار لم يستطع أن ينفي حقيقة استقلال الفلسفة الرشدية عن اللاهوت ـ بدليل موقف ابن رشد النقديّ الحاد من علم الكلام: المعتزلي والأشعري ـ إلّا أنه ما رأى في الحرية التي منحها إيّاها ابنُ رشد حريةً حقيقية، لأنها (حرية) ظلت مشروطة بأن «لا تنفي مبادئ الشرع الميتافيزيقية، أي الله والحياة في الآخرة والمعجزات»[٣٧].

إذا كانت فلسفة ابن رشد مجرَّد تأويلٍ للشرع، فإن هذا التأويل مأثور عند المسلمين: كلاميين ومتصوفة وغنوصيين، وإن كان هو أرادهُ على مبنًى آخر مختلف «بحيث يتحوّل إلى طريقٍ إلى اليقين والسلام، بدلاً من أن يكون سبيلاً إلى انقسام الآراء وتنازعها»، على مثال ما كانَهُ عند علماء الكلام[٣٨]. غير أن ابن رشد، في تعريفه التأويل، وفي نقده سوابقه، يضيِّق نطاقَ من يجوز لهم أن يكونوا في حكم المتأوّلة، أي من يجوز لهم، معرفيّاً، أن يتعاطوه. فهو حصره في **أهل البرهان** (الفلاسفة) بحسبانهم الأقدر على تحصيل العلم اليقيني، ولأنهم الأبعد من توظيف التأويل لغاية الجدل والتفرقة. غير أن مشكلة التأويل ذاك، في معناهُ الرشدي،

(٣٥) نصّار، **التفكير والهجرة: من التراث إلى النهضة العربية الثانية**، ص ٣٧.
(٣٦) المصدر نفسه، ص ٢٢.
(٣٧) المصدر نفسه، ص ٢٣.
(٣٨) المصدر نفسه، ص ٢٣.

أنه لا يتوقف عند حدود تضييق دائرة من يحقّ لهم أن يتعاطوه، وإنما هو يُضيّقه ـ بالتَّبِعة ـ على المخاطَبين، أي على من يتلقون ذلك التأويل؛ فهؤلاء ينبغي أن لا تتجاوز دائرتُهم دائرةَ من يجوز لهم التأويل؛ أي أهل البرهان.

لِمَ كان هذا التضييق الرشدي لنطاق من يجوز أن يُصَرَّح لهم بالتأويل البرهاني؟

مردّ ذلك، عند ابن رشد، إلى نظرةٍ إلى المعرفة والتلقي تصنّف الناس، حسب إدراكاتهم واستعداداتهم، إلى **ثلاث** فئات تتمايز في مستويات الإدراك: الخطابيين، والجدليين، والبرهانيين[٣٩]. والنصّ الديني إنما نزل متكيفاً مع هذه المستويات الثلاثة المتفاوتة من الإدراك، فكان فيه الظاهر الذي يخاطب التلقي العام، وكان فيه الباطن الذي يستغلق فهمُه على غير الخاصة أو «الراسخين في العلم»؛ كما فهم ابن رشد معنى الآية القرآنية. وإذا كان التأويل، عنده، نوعين: تأويل جدلي (خاص بعلماء الكلام)، وتأويل يقيني (خاص بأهل البرهان)، فالمساحة بينهما ليست كمية أو درجية، بل نوعية، وهي هي المسافة بين معرفة سوفسطائية ومعرفة يقينية. لذلك ينبغي أن لا تَعْدُوَ معرفةٌ نطاقَ من يُنتجُها؛ فلا يجوز لأهل التأويل الجدلي ـ تبعاً لذلك ـ إفشاء تأويلاتهم لأهل الخطابة (= الجمهور)، ولا يجوز لأهل التأويل البرهاني إفشاء تأويلاتهم لأهل الجدل والجمهور

---

(٣٩) «الناس في الشريعة على ثلاثة أصناف:
ـ صنف ليس هو من أهل التأويل أصلاً، وهم الخطابيون الذين هم الجمهور الغالب...
ـ وصنف هو من أهل التأويل الجدلي، وهؤلاء هم الجدليون بالطبع فقط، أو بالطبع والعادة.
ـ وصنف هو من أهل التأويل اليقيني، وهؤلاء هم البرهانيون بالطبع والصناعة؛ أعنى صناعة الحكمة».

انظر: ابن رشد، **فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال أو وجوب النظر العقلي وحدود التأويل (الدين والمجتمع)**، ص ١١٨.

معاً. وهذا ما كان في أساس نقد ابن رشد لعلماء الكلام، وللأشاعرة خاصة؛ ذلك أنه «من قِبل التأويلات، والظنّ بأنها ممّا يجب أن يصرَّح بها في الشرع للجميع، نشأت فرق الإسلام حتى كفّر بعضهم بعضاً، وبدّع بعضهم بعضاً، خاصة الفاسدة منها فأولتِ المعتزلة آيات كثيرة وأحاديث كثيرة، وصرّحوا بتأويلهم للجمهور، وكذلك فعلت الأشعرية، وإن كانت أقل تأويلاً، **فأوقعوا الناس من قِبَل ذلك في شنآن وتباغض وحروب،** ومزّقوا الشرع، **وفرّقوا الناس كل التفريق**»[٤٠].

تمزيق الأمَّة، وبثّ الفرقة والشِّقاق والنزاع، هي ـ إذاً ـ من أسباب دعوة ابن رشد إلى إحاطة التأويل بسياسة العزل عن التداول الثقافي ـ الاجتماعي، وحصره في نطاقاته الضيقة الخاصة بأولئك الذين ينتجونه. لكن عاملاً آخر يكمَن وراء احتداد ابن رشد في نقده لعلماء الكلام، غير كونهم يفتحون الباب ـ بتأويلاتهم ـ أمام الفُرقة والانقسام هو: فساد بضاعتهم المعرفية؛ ذلك أن تأويلاتهم تقع في مرتبةٍ دون تأويل البرهانيين حُجّيةً ورصانة، ولا يمكن ـ لذلك السبب ـ الاطمئنان إليها، ثم إنها فوق مستوى مدارك الجمهور والعامّة. وهكذا فهي غير ذات إفادة بالنسبة إلى هؤلاء، ولا بالنسبة إلى أولئك[٤١].

لا يأبه الأستاذ ناصيف نصّار لكلّ هذه الاعتبارات الاجتماعية والمعرفية، التي حملت ابنَ رشد على مُمَايَزَةِ نصاب الفلسفة والتأويل البرهاني عن غيرهما، حين يجزم بأنه يضيّق على الفلسفة «بحيث إنها لن

(٤٠) المصدر نفسه، ص ١٢١ ـ ١٢٢. (التشديد من عندي).

(٤١) «وزائداً إلى هذا كلّه أن طرقهم التي سلوكها في إثبات تأويلاتهم ليسوا فيها لا مع الجمهور ولا مع الخواص: أمّا مع الجمهور فلكونها أغمض من الطرق المشتركة للأكثر، وأمّا مع الخواص فلكونها إذا تُؤُمِّلت وُجِدَت ناقصة عن شرائط البرهان». انظر: المصدر نفسه، ص ١٢٢.

تصل، في نهاية المطاف، إلّا إلى أقلية صغيرة جدّاً، بعد أن ضيَّق نطاق اشتغالها»، فيكون ابن رشد بذلك، و«بعد أن ضيَّق وظيفتها النظرية، عمد إلى تهميش وظيفتها الاجتماعية تهميشاً كاملاً»[٤٢]. وقد لا يكون مستغرباً عندنا ما ذهب إليه ابن رشد من ذلك «التضييق»، إنما المستَغرَب أن يؤاخذه على ذلك فيلسوف ـ هو ناصيف نصّار ـ يعْرف حقيقتيْن متلازمتين هما: أن الفلسفة لم تنفصل عن هواجسها الدينية في الحقبة الفاصلة بين أرسطو وديكارت، وأن الفلسفة، بالتعريف، معرفةٌ نخبوية حكماً، لأنها برهانية، ونظرية، وتجريدية. فكيف يُطالب ابن رشد بنقض الحقيقتين؟!

غير أن أكثر ما يثير في قراءة نصّار لفلسفة ابن رشد أنه ينتصر ـ في تلك القراءة ـ لشروحه على أرسطو لا لكتبه الجدالية الأصلية؛ فهو إذ يعتقد أن ابن رشد «ليس فيلسوف حرية الفلسفة، وليس فيلسوف الفلسفة كوعيٍ للمدينة»، بل «فيلسوف الفلسفة كوعيٍ عقلي لصناعة العالم... يشتغل... على الآيات المتشابهات في الشرع المنزَّل»، و«يتخذ شكل فلسفة تأويلية للخاصة»، ينتهي إلى القطع بأن ابن رشد يأخذ حريته الكاملة، في التفكير الفلسفي، حين ينفصل عن منطلقاته الدينية، ويسبح في الفلك الأرسطي[٤٣]. لكنه، حتى في هذه الشروح، لم يَرَ في احتفاله بالطبيعة وما بعد الطبيعة، في فلسفة أرسطو، سوى «الممارسة التطبيقية لمفهوم الفلسفة كما تحدَّدَ في **فصل المقال** وتبلور في **تهافت التهافت**»[٤٤]. ولا ينتهي نقد ناصيف نصّار لابن رشد هنا، بل يتعداه إلى اتهامه بالترويج لفكرة اكتمال

---

(٤٢) نصّار، **الإشارات والمسالك: من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية**، ص ٢٦.

(٤٣) «عندما يطير بجناحيه من دون ارتكاز على الشرع، فإنه لا يشعر حقّاً بذاته وسيادته إلّا في الفضاء النظري لفلسفة أرسطو». انظر: المصدر نفسه، ص ٢٦.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٢٧.

الفلسفة مع أرسطو(٤٥)، وبقيام هذه الفكرة عنده على أساسات دوغمائية دينية(٤٦).

ينشغل ناصيف نصّار بالسؤال المألوف لدى دارسي ابن رشد، وربّما لدى دارسي التراث عموماً، هو سؤال راهنية فكره، ومدى جواز حسبانه فكراً راهناً، وما عساهُ أن يسعفنا به ذلك الفكر(٤٧). وهو سؤال لا يطرحه نصّار على منظومة مفاهيم ابن رشد، وإنما على نهجه الفكري ومفهومه للفلسفة؛ ذلك أن الراهنية، أو عدم الراهنية، لفكر فيلسوفٍ ما إنما هي ـ عند نصّار ـ «متعلقة بالأسئلة التي يثيرها، والهمّ العميق الذي يحرّكه، والمنهج الذي يطبّقه». وابن رشد بهذا الحسبان « كان... راهنيّاً جدّاً في القرون الوسطى اللاتينية»(٤٨)، لأن فكره زوّد أوروبا بمادة معرفية دسمة للجواب عن مشكلات العلاقة بين العقل والنصوص المقدّسة(٤٩). ولكن هل هو كذلك بالنسبة إلى فكرنا وعصرنا، اليوم، كما يعتقد روجيه أرنالديز؟(٥٠).

---

(٤٥) «... إن الأرسطوطاليسية الخالصة، كاكتمالٍ للفلسفة، إنما هي فكرة من ابن رشد، وليست فكرة من أرسطو». انظر: المصدر نفسه، ص ٣٢.

(٤٦) «إن فكرة الاكتمال هي من الأفكار التي تبلورت في المنظومة الدينية المسيحية، ثم في المنظومة الدينية الإسلامية. المسيح أكمل، بتجسُّده وإنجيله، تاريخ الشعب اليهودي. والنبي محمد (ﷺ) أكمل تاريخ النبوّة. فالإكمال في هذا المنظور يعني بلوغ الكمال والإنهاء. وهكذا، حينما ينظر ابن رشد إلى أعمال أرسطو من خلال فكرة الاكتمال، فإنه لا يفعل سوى تطبيق المفهوم الذي يحدّد به الشرع الإسلامي نفسه في التاريخ على تاريخ الفلسفة». انظر: المصدر نفسه، ص ٣٢ ـ ٣٣.

(٤٧) «بأي مقدار يسع هذا الفكر أن يكون مصدر إلهامٍ وإرشادٍ لنا في سعينا إلى بناء فكرنا ومعالجة مشكلاتنا؟». انظر: المصدر نفسه، ص ٣٤.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٣٥.

(٤٩) ذلك ما يذهب إليه ألان دوليبيرا. انظر: Alain de Libera, *Averroès et l'Averroïsme*, Que Sais-je ; 2631 (Paris: Presses Universitaire de France, 1991).

(٥٠) Roger Arnaldez, *Averroès: Un rationaliste en Islam*, Le Nadir (Paris: Jacob Duvernet, 1998).

لا يوافق نصّار أرنالديز في ما ذهب إليه من قولٍ بأن العقل العملي قادر على التمييز، فحسب، بين الخير والشرّ وما يناظرهما من ثنائيات، لكنه يعجز عن تأسيس التزام أخلاقي يفرض نفسه على الجميع؛ إذ يرى في ذلك تناقضاً مع تخصيص ابن رشد «الوحي القرآني بمكانة مركزية» كما يقول[٥١] أرنالديز، مثلما يرى فيه تجاهلاً لحقيقة أن انشداد ابن رشد إلى النظام المعياري للشرع كان سبباً في أنه اطَّرَح الفلسفة العملية ـ الأخلاقية والحقوقية من نطاق الفلسفة الإجمالي، وانصرف إلى الميتافيزيقا حصراً. ومن هنا يتأدى إلى التشديد على أن حاجتنا، اليوم، إلى فلسفة عملية تعنى بقضايا الإنسان، السياسية والأخلاقية والحقوقية، أدعى إلى الطلب من فلسفة نظرية ميتافيزيقية، من قبيل تلك التي تركها لنا ابن رشد، وأن تراث الأخير خلوٌّ من هذه الفلسفة العملية التي إليها نحتاج. بل إنه حتى على الصعيد الذي بحث فيه ابن رشد، فإن النظرية الرشدية حول العلاقات بين الفلسفة والدين لا تفي، إلّا قليلاً، بمتطلبات عصرنا الفكرية[٥٢].

يتساءل نصّار، في هذا المعرض، وبياناً لموقفه من محدودية فائدة طرح ابن رشد للعلاقة بين الفلسفة والدين، عمّا إذا كان الأخير نجح ـ حقّاً وكما يقول محمد عابد الجابري ـ في الفصل بين الدين والفلسفة، مجيباً ومنبّهاً إلى أمور **ثلاثة**[٥٣] مترابطة:

أولها أن ابن رشد ميَّز بين نمط الخطاب الفلسفي ونمط الخطاب الديني، وليس بين مجالات كلّ خطاب ونوع المسائل التي يتناولها. ثم إن هذا التمييز، الذي يتعلق بكَيْفِ الخطاب، لم يَرْقَ إلى مستوى الفصل الذي تتولّد منه مساحةُ استقلاليةٍ وحريةٍ وفاعلية للفلسفة غيرُ قابلةٍ للنزاع عليها.

---

(٥١) المصدر نفسه، ص ١٨٠.

(٥٢) نصّار، **الإشارات والمسالك: من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية**، ص ٣٧.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ٣٨ ـ ٣٩.

وثانيها أن استقلالية الفلسفة كخطاب، عند ابن رشد، رهن ببقائها داخل النطاق الأرسطي، ورهنٌ بنخبويتها أو تعاليها عن الجمهور، وهذه ليست استقلالية أو تحرراً للفلسفة.

وثالثها أن «الفصل بين الفلسفة والدين ليس من صنع القرون الوسطى، بل من صنع الحداثة الأوربية»، وهو ثمرة كفاح مرير خاضته النهضة الأوربية، والإصلاح الديني، والثورة العلمية، وهذه جميعُها ما كانت متاحة لابن رشد وعصره.

من البيّن أن السؤال عمّا إذا نجح ابن رشد في إنجاز فصل بين الفلسفة والدين، بين العقل والوحي، غيرُ ذي موضوع. وحين يكتب ناصيف نصّار أن «من سوء الفهم لفلسفة ابن رشد، ولدورها في التاريخ، أن ننسب إليها مبدأ الفصل بين الفلسفة والدين» (ص ٣٩)، فهو لا يجيب عن نفسه، وإنما ينتقد آخرين غيرَه طرحوا السؤال على أنفسهم، وعلى فلسفة ابن رشد، من دون أن يَعُوا أنها فلسفة محكومة بشروطها التاريخية والفكرية التي لا تستطيع القفز عليها. والنقد هذا هو جوهر قراءة نصّار لفلسفة ابن رشد؛ إذْ هي رامت بيانّ «محدودية عقلانيته»[٥٤]، في مقابل تقريظٍ مسهب لتلك العقلانية من قِبَل دارسيه. على أن بيان تلك المحدودية يَأخذ الباحث إلى التمسُّك بفرضيةٍ مفادها أن العائق المعرفي للعقل الرشدي يكمَن في خلفيته الدينية التي عنها يصْدُر، ومنها ينطلق، ففي فكر ابن رشد من المفارقات[٥٥] ـ في نظر نصّار ـ ما يحْمِل على الاعتقاد بأن المنطلقات الدينية لفكره هي المسؤولة عن توليدها في وعيه.

---

(٥٤) نصّار، **التفكير والهجرة: من التراث إلى النهضة العربية الثانية**، ص ٣٧.

(٥٥) من أهمّ هذه المفارقات التي يرصدها ناصيف نصّار «مطالبة [= ابن رشد] بسيادة العقل في ميادين المعرفة، وتبرير لاستتباعه وإلجامه بل وقمعه، في ميادين العمل وبخاصة ميدان التشريع». انظر: المصدر نفسه، ص ٣٧.

إن العامل اللاجم للعقل الرشدي، في حسبان نصّار، هو الدين، أو قُل هو تسليمه بحقائق الشرع وعدم مجادلتها أو مساءلتها بالعقل. وبقطع النظر عمّا إذا كان ذلك ممكناً معرفيّاً وتاريخيّاً لابن رشد ـ وهو، قطعاً، غيرُ ممكن(*) ـ فإن ذلك العائق لا يمنع من السؤال عما يمكن أن يكون قد بقيَ من فكر ابن رشد في حكم الراهنية. يخطو نصّار، هنا، فيجاوز قوله أن ابن رشد كان راهنيّاً في القرون الوسطى اللاتينية إلى القول إنه راهن «بل راهنٌ جدّاً»، اليوم، لجهة دفاعه عن مبدأ «كونية الفلسفة»، ومجاوزتها الحدود القومية، من منطلق أن الثقافات جميعَها تشترك في البحث عن الحقيقة. وهذا موقف، في ما يرى نصّار، ينتصب في وجه الأيديولوجيات الثقافوية الداعية إلى الانغلاق ونبذ الآخر.

ثالثاً: حدود العقلانية الخلدونية

بالنظرة التاريخية النقدية عينِها، التي ألقاها ناصيف نصّار على فكر ابن رشد، يقارب فكرَ ابن خلدون. لكنه، هنا، يبدو أقل احتداداً في النقد وأكثر تفهُّماً لنصٍّ أَلِفَه وعاش معه ـ و فيه ـ طويلاً، وعاد إلى قراءته واستنطاقه في مناسبات مختلفة: منذ إنجاز أطروحته للدكتوراه عنه حتى اليوم، أي لما يزيد عن سبعة وأربعين عاماً من الرفقة غير المنقطعة. والفقرات الآتية سنقف فيها على نظْرتيْن متمايزتين ـ ولكن متكاملتين ـ إلى ابن خلدون: نظرة إلى ما أنجزه ابن خلدون ولم يَقْوَ غيرُه على إنجازه، ونظرة إلى ما عجز عن التفكير فيه فيما أمكن غيره أن يفكّر فيه. وبكلمة سنبحث في قراءة نصّارية تُسَلِّط الضوء على أفقٍ معرفيّ فتحه ابن خلدون للفكر الإنساني، وتُسَلِّط الضوء على أفق انْسَدَّ عليه فتعصّى عليه فتْحُه.

(*) مع أن ناصيف نصّار متشبّع بوعي تاريخي نقدي، يتمسّك بمؤاخذته ابن رشد على ما لم يكن في حكم المتاح التاريخي له!

١ ـ حداثةُ ابن خلدون

ليس غرض الباحث من طرق هذا الموضوع البحث عن جذور الحداثة الأوروبية في فكر ابن خلدون، ولا الادعاء بأن ثمة حداثة خلدونية سابقة، زمناً، للحداثة الغربية، مع تسليمه بأن الحداثة الأوروبية ليست النموذج الأوحدي المطلق للحداثة[٥٦]؛ وإنما غرضه «التأمّل مع ابن خلدون في فكرة الحداثة»[٥٧]، مع حفظ الفارق الزمني بينه وبين عصرنا وهمومنا[٥٨]، وإدراك صعوبة مثل ذلك التأمّل المشترك مع مفكّر تغيب في فكره ونصوصه لفظة الحداثة، من دون أن يكون غياب اللفظة تعبيراً، بالضرورة، عن غياب الفكرة[٥٩]. أما المدخل إلى ذلك التأمّل المشترك فهو مفهوم ابن خلدون نفسه للتاريخ والاجتماع وما يطرأ عليه من تبدلات تنقله من حال إلى حال.

لماذا هذا المدخل؟

لأن ناصيف نصّار ينطلق من فكرة أن **التغيّر** «شرط أساسي للحداثة»[٦٠]، وإن لم يكن الوحيد. وابن خلدون يفصح، في نظره، عن رؤية عميقة إلى التغيّر التاريخي بما هو قانون ناظم للمجتمعات، فيقرأ وقائعه في التاريخ (العربي ـ الإسلامي خاصة)، ويفكّر فيه، في الآن عينه،

---

(٥٦) «الحداثة الأوروبية ليست، في نظرنا، النمط الوحيد الممكن لتحقيق الحداثة، وإن كان من غير الممكن التفكير في أي حداثة أخرى في العالم اليوم من دون تواصل جدّي وعميق معها»؛ وعليه، «فلا شيء يمنع من التفكير في الحداثة، والتالي في التراث وفي المستقبل، انطلاقاً من تصور تعددي ونسبي لحركة الحداثة في التاريخ العام للبشرية». انظر: نصّار، **الإشارات والمسالك: من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية**، ص ٤١ ـ ٤٢.

(٥٧) المصدر نفسه، ص ٤٢.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٤٢.

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٤٢.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ٤٣.

محاولاً تفسيره، واشتقاق حقائقه. وفي الأثناء «يتوصل إلى إدراكٍ حدسي لحقيقة الحداثة، ولكن من دون أن يتخذ منها موضوعاً للبحث»[٦١]. وليس ذلك الإدراك الحدسي غير الانتقال من فكرة التغيّر إلى فكرة الجديد المحمول في ركاب ذلك التغيّر، وهي فكرةٌ تتقاطع مع فكرة التقدم وإنْ لم تتطابق معها في ما كتبه ابن خلدون عن التغيرات الكبرى ذات الطبيعة الانقلابية في التاريخ، وهو ما يشي بتلك الرؤية العميقة إلى مسألة التغيّر. أمام العبارة الشهيرة التي يعرّف بها ابن خلدون معنى التبدُّل («إذا تبدّلتِ الأحوال جملةً، فكأنما تبدَّل الخلقُ من أصله، وتحوَّل العالم بأسره، وكأنه خلقٌ جديد، ونشأة مستأنَفَة وعالم محدث»). يقف ناصيف نصّار منبهراً فيقول « لم يكتب أحد، في العصور القديمة، جملةً تضاهي هذه الجملة في قوة التعبير عن التغيرات الكبرى في التاريخ. ولا أظن أن أحداً في العصور الحديثة كتب في معناها ما هو أقوى منها»[٦٢]. بعيداً عن مفردات الانبهار ـ ونصّار يسوغها بتحليلٍ عميق لمفردات القول الخلدوني (التبدل، والخلق، والنشأة، والاستئناف) ـ [٦٣] يذهب الباحث في استنتاجاته إلى الحدّ الأبعد: تنزيل ابن خلدون وعلمه (=علم العمران) منزلة المشارِك في صناعة لحْظات من تاريخ الحداثة[٦٤].

يطبّق نصّار فرضيته في مسألة الحداثة في النصّ الخلدوني متناولاً وجهاً منها هو الفكر السياسي. لم يتناول ابن خلدون السياسة كمؤرخ،

---

(٦١) المصدر نفسه، ص ٤٥.

(٦٢) المصدر نفسه، ص ٤٦.

(٦٣) المصدر نفسه، ص ٤٦ ـ ٥١.

(٦٤) «إن النظرة المنصفة إلى تاريخ الحداثة، في تاريخ البشرية بأسرها، وليس فقط في تاريخ الشعوب الأوروبية والأمريكية، كفيلة بتصحيح الحكم في شأنه. لقد كان ابن خلدون، بإنشائه علم العمران البشري، واحداً **من كبار الفاتحين في تاريخ الحداثة العلمية**». انظر: المصدر نفسه، ص ٥٩. (التشديد من عندي).

لأنه لم ينحصر في رواية حوادث السياسة، غير أن خبرة المؤرخ وخبرة السياسي الذي مارس السياسة، وتقلّب فيها، أسعفته في مقاربتها وفي بحث طبيعتها انطلاقاً من علم العمران. ولا يفوت نصّار أن يميّز مساهمة ابن خلدون من مساهمات السابقين له في مجال الفكر السياسي الإسلامي، من فقهاء متكلمين وأدباء ومؤرخين ممن كانت النزعة المعيارية «تسود رؤاهم إلى شؤون السياسة وتحدّد معنى معارفهم السياسية»[٦٥]. بل هو يذهب في ذلك التمييز إلى حدّ القول إنه وضع الفكر السياسي «تحت مبادئ الواقعية السوسيولوجية»! إذا تركنا هذا الحكم المبالَغ فيه، لن نخالف نصّار في أن التعريف الخلدوني للفكر السياسي بأنه «عقل السياسة بلغة العمران والتاريخ»[٦٦]، هو العلامة الفارقة على تجاوزه النوعي نظرة سابقيه، من مفكري الإسلام، إلى السياسة؛ لأن ذلك ما فتح أمامه أفق الحديث في ما سمَّاه، في **المقدمة**، السياسة العقلية.

هل في هذه السياسة العقلية ما يشكل «عنصراً من عناصر الحداثة الخلدونية»؟، أو «إلى أيّ حدّ يمكن اعتبارها خطوة في طريق الحداثة السياسية؟»[٦٧].

يميز ابن خلدون السياسة العقلية من الملك الطبيعي ومن الخلافة بكونها ترتدّ إلى العقل لا إلى الغريزة (الغرض والشهوة)، ولا إلى الشرع. إنها واقعية، أو واقعة في التاريخ، مثلها في ذلك مثل «السياسة الشهوانية»، بخلاف الخلافة التي دخل وجودُها طور الامتناع والاستحالة. لكن السياسة العقلية، كالشهوانية، ملك (خلافاً للخلافة)؛ إن غرضها مراعاة مصالح الكافة: حاكمين ومحكومين، في مقابل الملك الطبيعي الذي

---

(٦٥) المصدر نفسه، ص ٦٣.
(٦٦) المصدر نفسه، ص ٦٣.
(٦٧) المصدر نفسه، ص ٦٤.

غرضه إشباع حاجة الحاكم، ممّا يفضي إلى الاعتساف والاستبداد. غير أن ناصيف نصّار لا يسارع إلى النظر إلى العلاقة بينهما بما هي علاقة قطيعة للسياسة العقلية مع الملك الطبيعي، لكنه يفترض أن مقابلة ابن خلدون بينهما تضع في الحوزة، اليوم، الموارد الكافية لتأسيس رؤية على قاعدة فكرة القطيعة.

جديد السياسة العقلية، عند نصّار، هو العقل التجريبي[٦٨]. لكن العقل التجريبي قد يلابسُه حضورٌ لبعض قوانين الشرع، من واقع أن الشرع لا يذُمّ الملك. وقد يكون التداخل بينهما في وعيه من آثار وطأة الانسداد التاريخي الذي عاش ابن خلدون تحت أحكامه[٦٩]. على أن التفكير في السياسة العقلية لا بدّ من أن يصطدم، منهجياً، بالتفكير في «السياسة المدنية»؛ لأن ابن خلدون نفسُه يميز بينهما. وفي هذا لا يتردّد ناصف نصّار في أن يتهم ابن خلدون بالجهل الكامل لفلسفة المدينة الفاضلة (فلسفة أفلاطون والفارابي)، لأنه يعتبرها (= أي ابن خلدون) مدينة «نادرة أو بعيدة الوقوع»، ولأن الكلام فيها يكون «على جهة الفرض والتقدير». وناصف نصّار، الذي يعتقد أن هذه الفلسفة (السياسية أو فلسفة المدينة الفاضلة) لا تتجافى مع ما تبغيه السياسة العقلية، وإن كان مداها أبعد، يذهب إلى الظن أن مفهوم ابن خلدون لهذه السياسة العقلية محدود الأفق بسبب فقره إلى المعرفة بفلسفة السياسة المدنية[٧٠].

---

(٦٨) المصدر نفسه، ص ٦٦.

(٦٩) المصدر نفسه، ص ٧١.

(٧٠) في قوله بذلك ما يحمل بعض التناقض؛ فهو يعزو محدودية الأفق في مفهوم ابن خلدون للسياسة العقلية إلى «سوء فهمه لفلسفة السياسة المدنية»، وليس «إلى طبيعة المجتمع الذي عاش فيه. فقط»، لكنه يقول في مكانٍ آخر من السياق عينِهِ: «... نرفض الانسياق إلى التفكير الافتراضي القائل بأنه لو كان ابن خلدون عارفاً بحقيقة فلسفة السياسة المدنية، لكان غيّر نظرته إلى إمكانيات السياسة العقلية في المستقبل». انظر: المصدر نفسه، ص ٧٢ ـ ٧٣.

هكذا ننتهي مع ناصيف نصّار إلى حكم شبه قاطع بأن «مفهوم السياسة العقلية إلى جانب المفاهيم التي لها طابع سوسيولوجي في تحليلات ابن خلدون السياسية، نقطة ارتكاز مهمة من منظار الحداثة»(٧١)؛ لأن السياسة في مفهومه قائمة على اعتبارات العقل. لكن محدودية العقل الخلدوني لها ناجمة من كونها تقع ضمن نظام الاستبداد. وإلى ذلك هناك حاجة معرفية، في نظر نصّار، إلى إعادة بناء مفهوم السياسة العقلية بحيث يتناسب مع «فلسفة الحق السياسي» وليس «فلسفة الملك». وهكذا، مرّةً أخرى، فالهدف من قراءة النصّ الخلدوني بفرضية الحداثة ليس فقط كشف ما يختزنه(٧٢) وإنما ـ أيضاً «كشف محدوديته»(٧٣).

٢ ـ أطرُ العقل الخلدوني وتخومُه

لم يكن ابن خلدون فيلسوفاً للتاريخ، ولم يهتم بالتفكير في «الغاية» التي يذهب إليها التطوّر التاريخي(٧٤)، كما لم يخض في الفلسفة، ولا قطع مع الفلسفة الأرسطية، وهو يؤسّس علم العمران، وإن كان قد سعى في «توظيف جديدٍ لعقلانيتها وتصورها للكون والإنسان، توظيف يتخلى عن النظر الميتافيزيقي ويدفع العقل إلى بسط سلطته على التاريخ»(٧٥)، وإنما كان مفكراً وضعياً لا يعنى إلا بما هو واقع. غير أن مشكلة ابن خلدون، في مرآة نصّار، تكمَن هنا بالذات: في هذه الصلة التي شدّت تفكيره الاجتماعي إلى واقعه التاريخي الملموس، فمنعتْهُ من أن يتجرَّد من مفردات ذلك

(٧١) المصدر نفسه، ص ٧٥.

(٧٢) يشدّد ناصيف نصّار ـ مُحقاً ـ على أن «التعمق في العلوم الاجتماعية، عبر أطوارها الحديثة ـ هو الطريق الفضلى إلى اكتشاف كنوز النصّ الخلدوني السوسيولوجية». انظر: المصدر نفسه، ص ٧٥.

(٧٣) المصدر نفسه، ص ٧٥.

(٧٤) المصدر نفسه، ص ٨٧.

(٧٥) المصدر نفسه، ص ٨٥.

الواقع وأحكامه كي يحلّق بعيداً. أمثلة عديدة على ذلك يسوقها نصّار بياناً واستدلالاً.

١ ـ في العمران، بما هو طبيعة، معقوليةٌ ما، ووظيفةُ العقل الإنساني ـ عند ابن خلدون ـ هي اكتشاف تلك المعقولية. لكن ابن خلدون، الذي يسلّم بموضوعية الطبيعة البشرية، وما تنطوي عليه من نوازع ودوافع شهوانية تحمل على العدوان والتغلب والاعتساف، يسلّم بأن العقل ليس أقوى من هذه النوازع في السلوك الإنساني[٧٦]، وهو إذا كان ينهض بدور في شؤون المعاش والصنائع وسواها، «فإن أحوال العمران تظل، في معظمها محكومة بما هو عقلي في الإنسان وفي الطبيعة الخارجية»[٧٧].

ومع أن عقلانية ابن خلدون تتحدّد في محاولة فهم هذه الآليات المتناقضة التي تحكم العمران والاجتماع الإنساني(العقلية وغير العقلية)، والسعي في عقلها (= في إدراك الروابط بينها)، إلّا أنه لم يربط ـ في نظر نصّار ـ بين العقل النظري والعقل العملي[*]، واكتفى بالنظر إلى العمل كمعطًى موضوعي في العمران، ولم يأبه بالتساؤل (الفلسفي) عن مقوّماته، ودوافعه ووسائله، وأهدافه. أما لماذا، فلأنه وضع تفكيره في الاجتماع في نطاق التفسير فقط، من دون أن يبرحه.

ربما أمكن تعليل ذلك بالقول إن العقل عند ابن خلدون، مقترن بالواقع الملموس، والتاريخ والاجتماع مجال متقدم لإعمال النظر العقلي

---

(٧٦) المصدر نفسه، ص ٨٧. وفي هذا يلتقي ناصيف نصّار مع عبد الله العروي في حكمهما على طبيعة تفكير ابن خلدون. انظر: عبد الله العروي، **مفهوم العقل: مقالة في المفارقات** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦).

(٧٧) المصدر نفسه، ص ٩٠.

(*) وهو ينقسم، عند ابن خلدون، إلى عقل تميزي وعقل تجريبي.

في عالم الوقائع المشخَّصَة. ولكن، ماذا عن الطبيعيات، العلم الطبيعي؛ لماذا يدعو ابن خلدون إلى الإعراض عنها، مع تسليمه بأن اليقين في أحكامها ممكن، وإن لم يكن بالقدر الذي يزعمه الفلاسفة؟ يعترف نصّار بأن موقف ابن خلدون، في هذا، محيّر، غير أنه يميل إلى تفسيره بأنه يقع في باب «المسايرة الاحتياطية للفقهاء الرافضين للفلسفة، بما فيها من منطق وطبيعيات وإلهيات بهدف التغطية، قليلاً، على حقيقة بعض طروحات المقدمة في التاريخيات، وفي مقدمتها ضرورة، وإمكانية، تفسير العمران تفسيراً عقليّاً كما تفسر الطبيعيات الموجودات الجسمانية»[٧٨].

لا بد له، إذاً، من تنازلات حتى يحميَ مساحته العقلانية، التي انتزعها لنفسه من الفقهاء أنفسهم، بمجاراتهم في ما ليس داخلاً في جملة تفكيره، أو في ما ليس موضوعاً لعقله الوضعي، الذي هو العمران. لكن نظرته العقلانية إلى العمران لم تَخْلُ، بدورها، من تناقضات ومحدودية: كما سنرى ـ مع ناصيف نصّار ـ في الفقرة الآتية.

٢ ـ بمقدار ما تُمثِّل فكرة العمران البشري سبْقاً معرفياً خلدونياً، ومقدمة نظرية رائدة لعلم جديد يبحث في المجتمع، أو يحوّل المجتمع إلى موضوع لدراسة علمية؛ وبقدر ما تُشكِّل ثنائية: العمران البدوي/ العمران الحضري مدخلاً مفهوميّاً غنياً لفهم طبيعة الاجتماع العربي الإسلامي الكلاسيكي (الوسيط)، في صعوده واضمحلاله، وتحليل الآليات الحاكمة لتطوره، من اعْتصابٍ وغَلَبة واستيلاء وتَرَفٍ واستبدادٍ وانحلال...، تمثل ثنائية ثابتة[٧٩] (= راكدة) تأتي على النظرة الخلدونية إلى ذلك الاجتماع بمفاعيل الحدّ والحصر. وإذا كان ابن خلدون، كما يقول

---

(٧٨) المصدر نفسه، ص ٩٢.

(٧٩) «إنها ثابتة بمعنى أن التاريخ لم يعرف، ولن يعرف، وضعاً خارجاً عنها». انظر: المصدر نفسه، ص ٩٤.

نصّار[٨٠]، «لا يتصور تاريخاً اجتماعياً يجري خارجاً عن ثنائية العمران البدوي والعمران الحضري»، فلأنه لم يكن يفكر في العمران جملةً، أي بما هو ظاهرة مجردة، بل في عمرانٍ محدّد وتاريخي، هو العمران العربي الإسلامي. وهذا إذا كان يبدو نقيصة، من وجهة نظر التفكير الفلسفي، فهو فضيلة من وجهة نظر التفكير التاريخي والعقل الوضعي.

يحاول ناصيف نصّار أن ينبه إلى محدودة أفق النظرة الخلدونية إلى المجتمع ـ بسببٍ من تلك الثنائية ـ من طريقة المقارنة السريعة بين المدينة الخلدونية (= مدينة العمران الحضري)، والمدينة عند الفلاسفة الأغارقة. وقد لا تكون المقارنة مشروعة لأن ابن خلدون لا يتحدث عن مدينة معيارية، وإنما عن عمران قائم، لكن نصّاراً يهتدي إلى بيان الفارق بينهما من طريق اصطحاب الوصف الخلدوني للعمران الحضري، فهذا يتطور عن عمران بدويّ كانَهُ قبْلاً. والعمران البدوي هذا ينطوي، في داخله، على منزعٍ إلى الصيرورة عمراناً حضرياً. غير أن العمران الحضري، الخارج من أكناف العمران البدوي، لا يلغي هذا، بل يُبْقي عليه لحاجةٍ فيه هي حاجة المدافعة[٨١]، حيث المُلْك المتغلِّب بعصبيةٍ يدافِعُ نفسَه بتلك العصبية الغالبة ضدّ غيره من النصابات كما ضدّ العصائب الأخرى. ثم إنه لا يلغيه لأنه لا يقيم معه علاقة قطيعة تاريخية موضوعية، وإنما ينوجد معه، إلى جانبه، ويتعايش مع استمراره كأمْرٍ واقع مهتمّاً فقط «بحماية نفسه من عدوانه واستتباعه قدر الإمكان»[٨٢]؛ فكما هو مصدر

(٨٠) المصدر نفسه، ص ٩٤.

(٨١) «... إنشاء العمران الحضري، لتلبية حاجات الملك ونوازعه، لا يلغي العمران البدوي، بل يخلق وضعاً جديداً يتميّز بالتنازع، وليس بالتناقض؛ إذ إن الدولة المتكوّنة، باستقرار الملك ونموّه، تحتاج إلى الحماية والمدافعة واستتباع الخارجين عن حوزتها، وذلك من أجل منع العدوان عليها». انظر: المصدر نفسه، ص ٩٥.

(٨٢) المصدر نفسه، ص ٩٥.

وجودٍ وشوكةٍ للعمران الحضري، هو مصدر تهديدٍ دائم له. والتهديد، هنا، ليس تهديد مَحْوٍ وإلغاء؛ إذِ «العمران البدوي لا يصارع العمران الحضري لإلغائه، أو لإبطال دوره، ولا لإقصائه من مسرح التاريخ، بل للاستيلاء عليه»[٨٣].

يتحرك العمران بين حدَّيه هذين؛ البدوي والحضري، يتولّد الثاني من الأوّل، لكنه لا ينفصل عنه، بل يتطور وينمو ـ متجاوراً معه ـ ثم يدخل في دورة تناقضات داخلية، بأثرٍ من التّرف والإسراف في الإنفاق، وطُرُوء عوائد جديدة في الاستهلاك، وفقدانٍ متزايد للموارد التي تغطي حاجيات الحامية (=الدفاع)، والارتخاء الدّاب إلى العصبية إما نتيجة فقدانها أخلاق البداوة وخشونتها، أو التجاء الدولة إلى المصطَنَعين (=جيش المرتزقة) لمدافعة نفسها... يأخذ هذا كلّه الدولةَ إلى الاضمحلال والهرم والأفول، فالزوال. هكذا ينتهي العمران الحضري إلى نقطة البداية من مساره. دورة مقفَلة، و«حركة تاريخية منغلقة على نفسها»[٨٤] تجعل هذا العمران البدوي/ العمران الحضري عائقاً معرفيّاً في وجه نظرية علمية خلدونية في المجتمع، أو هي تحُدُّ أفقه المعرفي نحو مثل تلك النظرية. المظهر الثالث لذلك الحدّ ـ أو الحصر بعبارة العروي ـ هو الفكر السياسي الخلدوني الذي يُرَدّ إلى نظريته في العمران.

٣ ـ يعرّف نصّار، تعريفاً دقيقاً، موقف ابن خلدون الفكري السياسي بالقول[٨٥] إنه «ينتمي إلى مدرسة الفكر السياسي الواقعي الصرف، الفكر الذي يتحرك خارجاً عن كل اعتبار طوباوي أو مثالي، ويُرجع السياسة إلى القوة، وعلاقات القوة، وتغيُّرات علاقات القوة، أي إلى السيطرة

---

(٨٣) المصدر نفسه، ص ٩٥.
(٨٤) المصدر نفسه، ص ٩٤.
(٨٥) المصدر نفسه، ص ٩٧.

وتحوُّلاتها، ويرى أن التغالب في سبيل الحكم يرمي إلى طلب الحكم لذاته أوّلاً، من أجل المحكومين ثانياً». تعريفٌ في غاية الموضوعية والدقة، ولكنه إذْ يكشف عن نباهة ابن خلدون ووفائه لمنطلقاته الواقعية والوضعية، في النظر إلى السياسة، ينبّه إلى ما يعتور تلك المنطلقات من خَلَل في النتائج النظرية التي تُفضي إليها! ذلك أن واقعيته تتحول إلى قيودٍ وأصفاد تُضْرَب على إمكانات الإبداع والاستشراف في فكره؛ ففكره السياسي القائم على المبادئ/ المفاهيم الثلاثة: العصبية، والاستبداد، والحتمية أو عدم جريان الأمور على مقتضى الاختيار، نَما وتكوّن في شرطٍ تاريخيّ سياسيّ لم يَسْطِع ابن خلدون أن يتجاوزهُ بنظره، فيفكر خارجه، هو: **الاستبداد**. فهو ما عرف من أنظمة الحكم سوى النظام الاستبدادي، ولذلك ما فكَّر في معنى «نظام الحكم»، لأن التفكير في هذه المسالة يفترض «إمكانية تنظيم الحكم بإرادة عاقلة، اختيار بين كيفيتين أو أكثر لممارسة الأمر في العمران»[٨٦]، بينما أمور الملك عنده تقع بمقتضى «ضرورة الوجود وترتيبه» لا بمقتضى الاختيار.

هل يعني ذلك أن ابن خلدون لا يَلْحظ، في نظرته إلى السياسة والملك، أيَّ دورٍ للفكر فيها؟

لا يذهب ناصيف نصّار إلى القول بذلك صراحة. لكن إذْ يؤكد على أن ابنَ خلدون يدرك أن للعقل دوراً في السياسة، انطلاقاً من أن الضرورة السياسية يمكن أن تُعَقْلَنَ أو تستنير بالعقل، يؤكد ـ في الوقت عينِه ـ على أنه لم يدرك للفكر (= للعقل النظري) دوراً في إعطاء هذه الضرورة شكلاً غير الاستبداد «ذاهباً من هذا إلى الاستنتاج بأن المخيّلة لا تلعب أيّ دور إبداعي في تحليلات ابن خلدون السياسية» لأن «العقل النظري السياسي

---

(٨٦) المصدر نفسه، ص ٩٨.

عنده عقل وضعي يكتفي بتفسير السياسة كما يراها في المشهد التاريخي الذي يدرسه»[٨٧].

ليس ذلك مطعناً في فكر ابن خلدون، أو طَعْناً عليه؛ ففي لوحة واقعيته الكثير مما يأخذ الألباب، ولكنّ فيها الكثير مما تضيق به حاسّة الإبداع[٨٨]. وفيها من الدقة في التحليل، والجرأة في القول، الكثير ممّا لا يقبل الجحود والنكران؛ «ففي النظرة الواقعية الصريحة إلى السياسة، تؤخذ حقائقُ السياسة وقواعدها من الممارسة السياسية نفسها، أي من الظاهرة السياسة في تاريخ العمران البشري؛ وفي ضوء ذلك يتم النظر إلى دور السياسة بالنسبة إلى الدين، ودور الدين بالنسبة إلى السياسة. وعلى هذا الأساس، يتوصل ابن خلدون إلى أفكار جريئة جدّاً تنسف البنيان الذي عاند الفقهاء في التمسك به تحت نظرية الخلافة. وأولى تلك الأفكار أن الدولة لا تحتاج، بالضرورة الطبيعية، إلى الدين لكي تقوم وتفعل»؛ إذ إنّ «العصبية وقوانينها تكفي لتفسير كيفية نشوء الدولة في العمران البشري. ولكن، إذا ظهر الدين، فإنه يضاعف قوة الدولة بفضل قوّته المعنوية والتوحيدية»[٨٩]. وهذه نظرةٌ إلى السياسة والدولة، وصلتهما بالدين، في غاية الواقعية والاستقراء الموضوعي البعيد، جدّاً، من أيّ تطلّب معياري. ولكنها ـ كما يرى نصّار ـ سجينة شرطها التاريخي المباشر.

هل يسوغ لنا، حقّاً، أن نؤاخذ ابن خلدون على عدم تحرُّر عقله النظري من قيود واقعه من أجل أن ينتج لنا نظريةً في السياسة والدولة أبعد مدًى: كما يطلب منه ناصيف نصّار؟

---

(٨٧) المصدر نفسه، ص ٩٩.

(٨٨) «ابن خلدون يبهرنا بنفاذ إدراكه لآليات اشتغال الصراع على الحكم بين العصبيات القبلية، بشتّى وسائل الحيلة والعنف، وفي المقابل يضايقنا لشدّة انحصار إدراكه في دائرة تلك العصبيات دون غيرها من محرّكات السياسة وموجّهاتها وعواملها». انظر: المصدر نفسه، ص ١٠٠.

(٨٩) المصدر نفسه، ص ١٠٠.

لو فعل ذلك، في ما نزعم، ما كان أصيلاً ولا أميراً من أمراء الفكر الواقعي والوضعي؛ كان ـ بالأحرى ـ سيخوض في تأملات فرضية عن دولةٍ مثالية كان يتأبى هو السقوط فيها، لأن ذلك الضرب من التفكير يجافي منطق تفكيره كمؤرخ، وكمؤسس لعلمٍ يبحث في الظاهرات والواقعات. مطالب الأستاذ ناصيف نصّار، في هذا الباب، مطالب فيلسوف يَعْرضها على نصٍّ فكري لا ينتمي إلى الفلسفة، وإن كان فيه زبدتُها. وهي، أكثر من ذلك، مطالب ليس بينها والنزعة التاريخية النقدية ـ التي يلتزمها نصّار في قراءاته الفكرَ وتاريخَه ـ تناسُب. قد يكون مما يحمل على بعض الاستغراب أن نصّاراً، الذي ما انْفَكَ يقارع القارئين في تراث ابن رشد وابن خلدون بوعيٍ انبهاري يبحث، في ذلك التراث، عمّا ليس يمكنه أن يَسَعَه أو ينطويَ عليه لأنه خارج إمكانه التاريخي، يسقط ـ أو يكاد أن يسقط ـ في النظرة عينِها، وإن بشكل غيرِ موعًى به، حين يطالب فكر ابن خلدون بما ليس يقع في دائرة إمكانه المعرفي والتاريخي. وهو نفسُه وقف على حالات عدّة أنْحَدَّ فيها الفكرُ الخلدوني بامتناع ذلك الإمكان تاريخيّاً وموضوعياً؛ وما سبق الحديث فيه، وبَسْطُه، من الشواهد على ذلك[٩٠].

نعم إن ناصيف نصّار لا يني يعرِّفُ الموقع الذي يقرأ منه الفكر الخلدوني، والهدف الذي يبغيه من قراءته: اكتشاف حدود هذا الفكر من الداخل[٩١] (= من داخل الفكر نفسه)، لكن اكتشاف هذه الحدود من

---

(٩٠) ينْقُضُ ناصيف نصّار هذه القاعدة، أحياناً، حين يفسّر الفكر بالفكر، فيعثر على حدود الفكر في الفكر نفسه، لا في واقعٍ تاريخي يفرض الحصر على ذلك الفكر. نجد مثلاً لهذا في حديثه عن موقف ابن خلدون من فكرة الحق واتصالها بالسياسة والشرعية، وفي تفسيره لغياب فكرة العدل في المنظور الخلدوني. انظر: المصدر نفسه، ص ١٠٥ ـ ١٠٨.

(٩١) «ما نريد لفت الانتباه إليه... هو نوع آخر من الحدود، يمكن أن نسميها حدوداً من الداخل، ونعني بها ما تلمّسه ابن خلدون بفكره الثاقب، ولم يُعْطِه حقّه من التفكير والمعالجة لاقتناع معيَّن، أو لعدم امتلاكه الوسائل المناسبة». انظر: المصدر نفسه، ص ١٠٥. ويقول في =

الداخل يكتنفه كثيرُ الْتباسٍ عند نصّار، بمقدار ما إن اكتشاف تلك الحدود من الخارج واضحٌ في ذهنه أشدّ الوضوح[٩٢]؛ فعبارة «حدود الفكر من الداخل» حمّالةُ أوجه: فقد يُقْصَد بها ما نعنيه، عادةً، بالعوائق المعرفية، وقد يقصد بها العوائق التاريخية. في الحالَيْن، للمعرفة تاريخٌ ذاتي وموضوعي لا سبيل لديها لتشتغل خارج شرطيته. والمعرفة الخلدونية، على يقْظتها ونباهتها ورصانتها، مشروطة بزمنها المعرفي: زمن ما قبل الثورة العلمية والحداثة وقيام المجتمع المدني الحديث، وما توَلَّد منه من نظريات ومفاهيم جديدة. ليست مشكلة ابن خلدون أنه لم يستَبِق زمنَه، فهو ابن زمنه، واللحظة الأشدُّ إشراقاً فيه، إنما المشكلة في أن نطلب منه، ذلك ولو بمفرداتٍ تحمي نفسها من تهمة الإسقاط واللازمانية، وتلتزم الحِذْر الشديد: كما يفعل الأستاذ ناصيف نصّار، محافظاً لقراءته على معدّلها العالي من الحسّ التاريخيّ النقدي.

= سياقٍ آخر متصل: «إن الحكمة الخلدونية تستدعي **التفكير في ما لم تفكر فيه**، انطلاقاً ممّا فكَّرتْ فيه، ومن آخر ما توصلت إليه» (ص ١٠٨) (التشديد في الاقتباسين من عندي).

(٩٢) لنقرأ له مثلاً هذيْن القوليْن البالغيْن أشدّ الوضوح: «**إن نظرية العمران الخلدونية محدودة القدرة التفسيرية بالنسبة إلى علمنا**، وحدودها بهذا المعنى حدود من الخارج، وهذا شأن كل نظرية اجتماعية معرّضة للتجاوز بفعل التغيّر التاريخي». انظر: المصدر نفسه، ص ١٠٥، و«قبل التبصّر في مدى انفتاح النصّ الخلدوني على عصرنا، ينبغي لنا التبصّر **في محدودية انفتاحه على عصره**، وعلى ما سبقه من العصور، حتى **لا تُنْسَب إليه ما ليس في منطوقه، ولا في مضمونه، وما لا يتحمّله من تأويل**». انظر: المصدر نفسه، ص ١٠٢ (التشديد في الاقتباسين من عندي).

الفصل السابع

في نقد التسامح

محمد الشيخ[*]

ما كان من غريب الاتفاقات ألا يحول علينا حَوْلٌ حتى يضم الأستاذ ناصيف نصار وإياي الزمانُ من جديد، على بعد مسافةِ ما بين بلدينا؛ إذ صار من عوائد الباحثين أن يلتقوا اللقاء واللقائين والثلاثة وأكثر، في أكثر من محفل ومجمع، وحول أكثر من موضوع ومسألة في العام الواحد. إنما الذي هو حقا من عجيب الاتفاقات أن يكون اللقاءان اللذان جمعانا دائرين معا على موضوع «التسامح».

فأما اللقاء الأول، فقد كان لقاءً في جبيل ـ لبنان ـ عقدته «اليونسكو» و«بيت الحكمة» في ذات أيام من شهر أبريل من العام الماضي، وكان مداره على موضوع «التسامح»، وأما اللقاء الثاني فهو هذا الذي تنظمه شعبة الفلسفة بكليتنا اليوم.

وأذكر من بين ما أذكره عن اللقاء الأول، الذي كان مداره على مفهوم «التسامح»، أنني وإياه ما كنا متسامحين، أو بالأحرى متساهلين، مع الإخوة

(*) أستاذ الفلسفة، جامعة الحسن الثاني، كلية الآداب والعلوم الإنسانية.

المتدخلين العراقيين الثلاثة الذين تطرقوا إلى موضوع «التسامح» في الفكر الفلسفي الإسلامي الكلاسيكي؛ إذ رغبة منهم في التأصيل للمفهوم جعلوا من أسلافنا رواداً للتسامح، ناسين في خضم ذلك كله حدود التسامح في الفكر الكلاسيكي، عربيّه وغربيّه. لكن المفاجأة لم تقف عند هذا الحد، بل تجاوزته إلى انتقاد الأستاذ ناصيف نصار لمن كنا نعدهم أهل المفهوم ـ أي المفكرين الغربيين ـ شأن ميخائيل فالتزر (١٩٣٥ ـ) أحد أبرز الفلاسفة الأمريكيين الذين خصوا التسامح بتأليف فريد[١].

ومن هنا اشتداده على هؤلاء المفكرين، واشتداده على من يبادر إلى عرض أفكارهم عرضاً تحليلياً من غير «نقد» لها. وكنت من بين أولئك، ولم يكن الأستاذ ناصيف نصار متسامحاً معي... على أنني لم أكن بدوري متسامحاً معه:

ذلك أنه ليس من شيء أحب إلى قلب أستاذنا من موائد تجتنى في خلالها الفوائد؛ أي من جعل المائدة تكملة على ما ورد في الندوة. وبالتلقاء، ليس أبغض إلى نفسي من موائد لا تتخللها طرائف ونوادر. فما من سلاح أمضى ضد المناقشة العسور من النكتة الهضوم! ولهذا السبب، والرجل هو من هو كأنه سقراط بين حوارييه وأنا على ما أنا عليه من نفور من المناقشة على المناقشة، وقد أحاطت به زمرة من أهل البحث يحدثها الأحاديث تطريزاً على ما ورد في الندوة من شديد المناقشة، لمَّحتُ إليه أنه إن لم يكفَّ عمّا هو عليه فإنني لا محالة شاكيه إلى ابن المرزبان حتى يضمه إلى مصنفه «ذم الثقلاء». فما كان من الرجل إلى أن يهمس في أذن من يحاوره قائلاً: أخشى أن يضمني ابن المرزبان إلى كتابه الذي ألفه في ذم الثقلاء!

---

(١) Michael Walzer, *On Toleration* (New York: Yale University Press, 1997).

يستشف من استرداد هذه الذكرى أمور ثلاثة جوهرية في ما يخص ما نحن بصدده من حديث عن تصور الأستاذ ناصيف نصار لمفهوم «التسامح» اعتقاداً وانتقاداً:

١ ـ إن هذا الموقف، وعلى غير عادة العديد من مفكري العرب الذين يتناولون هذا المفهوم، ما كان بالموقف التبييئي ولا التأصيلي ولا حتى التعريفي، وإنما هو موقف نقدي بامتياز. ومن ثمة جرأته على الحديث عن «نقد التسامح»[٢].

٢ ـ إن هذا النقد لم يقتصر على استعمال هذا المفهوم في الفكر العربي الحديث والمعاصر، بل طال، أيضاً، منابعه في الفكر الغربي. فهو بهذا المعنى ضرب من النقد المثنوي أو المزدوج.

٣ ـ إن معنى «النقد» عنده، هاهنا، هو بيان الحدود. ما حدود هذا المفهوم؟ ما حدود استعماله في الفكر العربي؟ بل ما حدود استعماله في الفكر الغربي؟ بما يظهر أن ناصيف نصار ما كان من ضرب المفكرين الذين يرومون التأصيل ـ تأصيل المفاهيم ـ ما كان مفكراً «أصالياً» ـ بحسب عبارة رضوان السيد ـ وإنما هو مفكر «حدي»؛ أي مولع ومغرى برسم الحدود. وقد أقر بهذا في الدرس الافتتاحي الذي ألقاه أول أمس لما أكد أنه يهتم كثيراً بمسألة «الحدود».

والحال أن البحث عن المظان التي ورد فيها تصور ناصيف نصار النقدي الحدي لمفهوم «التسامح» أمر شاق. فما أفرد الرجل ـ حسب علمي ـ كتاباً مستقلاً للحديث في موضوع «التسامح»، أو فصلاً، أو حتى مقالاً مستقلاً... وإنما ورد حديثه عن «التسامح» في تضاعيف مؤلفاته،

---

(٢) ناصيف نصار: باب الحرية: انبثاق الوجود بالفعل، فلسفة (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٣)، ص ١٠٤.

أولاً، وبحديث السلب، ثانياً، بمعنى أنه إما ذكره في معرض حديثه عن «ضديده» ـ مفهوم «التعصب» ـ أو في معرض حديثه عن «متشابهه» ـ مفهوم «الحرية».

من هذه الحيثية، تحكي هذه المداخلة عن رحلة البحث عن مفهوم «التسامح»، القلق المشوش في اعتباره الخفي، في مؤلفات ناصيف نصار؛ وذلك على مدى يناهز ربع قرن من الزمن؛ أي من «مقالات في نقد التعصب» (١٩٨٨) إلى فصل في كتاب **باب الحرية** (٢٠٠٣).

١ ـ **المحطة الأولى**: التسامح وضده («مقالات في نقد التعصب» التي نشرت في مجلة المنبر الفرنسية ١٩٨٨، وأعيد نشرها ضمن كتاب جماعي: **أضواء على التعصب**، ١٩٩٣)[٣].

كان قد خصص الأستاذ ناصيف نصار هذه المجموعة من المقالات لنقد التصور القلق لبعض مفكري عصر النهضة، لا سيما منهم الأفغاني، لدلالة «التعصب»؛ إذ ليس يدين الأفغاني «التعصب» اللهم إلا إدانة جزئية، إن لم نقل إنه يمدح التعصب من وجه، مدافعاً عما يعتبره «التعصب المعتدل» ـ تعصب الدفاع عن الجماعة، التعصب الدفاعي ـ ضد ما يعتبره «التعصب المفرط» ـ التعصب الهجومي.

والملاحظ هنا أمران أساسيان ظلا يرافقا نظرة ناصيف نصار إلى موضوع «التسامح»:

أ ـ الغياب شبه التام لهذا المفهوم اللهم إلا إشارة منه تكاد تكون يتيمة، وذلك حين حديث ناصيف نصار عن أديب إسحق وإيراده مفهوم «التساهل» نقيضاً لمفهوم «التعصب»؛ إذ يعلق صاحب المقالات: «(...)

---

(٣) **أضواء على التعصب: من أديب إسحق والأفغاني إلى... ناصيف نصار** (بيروت: دار أمواج، ١٩٩٣).

ما يسميه أديب إسحق التساهل هو ما يستحسن تسميته من جهة الفرد المعتقد، الاقتناع المنفتح، ومن جهة السلطة نوعاً من التسامح»[٤]. ههنا يثور سؤالان: **أولهما**؛ قرن ناصيف نصار بين مفهوم «التسامح» ومفهوم «السلطة»، وهو القرن الذي يبدو للقارئ، عند أول وهلة، قرناً غريباً، لا سيما إذا ما كان المرء قد تعود على المواجهة بين مفهومي «التسامح» و«السلطة» على نحو ما تعود عليه الفكر الغربي، من جعل التسامح، بالضد، عملية ناتجة عن تخلي الكنيسة عن سلطتها على ضمائر الناس؛ وبالتالي تسامح أهل ملة أو نحلة مع ملة أو نحلة أخرى، أو مع من لا ملة له ولا نحلة. **ثانيهما**، ما تحدث الرجل عن «التسامح»، هكذا، الحديث المباشر، وإنما تحدث هو عن «نوع من التسامح»؛ بما يعني أنه يجد في مفهوم «التسامح» بعض قلق، فهو مفهوم «قلق» عنده.

ب ـ عدم المقابلة بين مفهوم «التعصب» ومفهوم «التسامح» على نحو ما يقتضيه منطق الأمور، وإنما المقابلة بين مفهوم «التعصب» ومفهومين مقابلين: **أولاً**؛ مفهوم «الاقتناع المنفتح»: «يتميز مفهوم الاقتناع المنفتح نوعياً عن مفهوم التعصب بانبنائه على أساس النسبية في الآراء وعلى أساس الحرية في الاعتقاد»[٥]. **وثانياً**؛ مفهوم «الحرية الفكرية» أو «الحرية في الاعتقاد». بما يشي أن ناصيف نصار يسعى، منذ أزيد من ربع قرن، إلى تجاوز مفهوم «التسامح» ـ الذي كان يجده ضيقاً ـ إلى مفهوم أرحب ـ هو مفهوم «الحرية».

الحال أننا نجد تصديقاً لهذه الحدوس في ما كتبه بعد مضيّ ما يناهز ربع قرن من الزمن في كتابه **باب الحرية**. فمرة أخرى، في الفصل الذي

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٠٤.
(٥) المصدر نفسه، ص ٢٠٤.

يعرض فيه إلى مفهوم «التسامح»، ما كان التسامح مقصوداً من أجله وإنما كان مقصوداً لغيره ـ وليس غيره هنا سوى مفهوم «الحرية».

٢ ـ **الخطوة الثانية**: نقد مفهوم «التسامح» (الفصل العاشر من كتاب: **باب الحرية**، المعنون: «في أن مبدأ الحرية يختلف عن مبدأ التسامح ويتقدم عليه»).

تأتى لنا من خطوتنا الأولى في البحث عن مفهوم «التفاهم» لدى ناصيف نصار، في مظنة مقالاته عن التعصب، أن المفهوم لا يكاد يوجد عنده. ولئن صح أن الكلام دائر على ضديده «التعصب»، فإنه يصح أيضاً إمكان استحضار مفهوم «التسامح» ولو على سبيل الاستئناس بمعرفة الأشياء بضدها؛ إذ ليس يمكن الحديث عن «التعصب» اللهم إلا بإثارة نقيضه «التسامح» ولو إشارة. لكن كدنا أن نعود بخفي حنين. بما بدا لنا أن ثمة «مشكلة مع هذا المفهوم»: إذ هو مفهوم عادة ما يغيب، وحين يحضر يكون قلقاً مشوشاً. هل نطمح في التقدم في البحث بالعثور على لقيا ثمينة؟

لندخل باب الحرية من فصله العاشر المعنون «في أن مبدأ الحرية يختلف عن مبدأ التسامح ويتقدم عليه». لا محالة نلقى هنا في العنوان مفهوم «التسامح»، لكن بأي وجه لقاء؟ لا شك في أنها لقيا على جهة السلب. **أولًا**؛ لا يحضر مفهوم «التسامح» هاهنا إلا بوصفه «المختلف» عن مفهوم «الحرية». **ثانياً**؛ ليس يحضر كذلك إلا بوصفه «المتقدَّم عليه» من لدن «متقدِّم عليه» ـ هو بالذات المفهوم الذي كنا صادفناه في خطوتنا الأولى ـ المفهوم الأثير ـ مفهوم «الحرية». والحقيقة أن كلا المفهومين «أثير» لكن بمعنيين متعارضين؛ فالمفهوم الأول كالأثير لا يكاد يلمح عنده، والمفهوم الثاني هو «الأثير»؛ بمعنى المفضل الذي يكاد يرى في كل كتاباته.

من الملاحظ، بداية، أنه ليس مفهوم «التسامح»، هنا ومرة أخرى، مقصوداً لذاته، وإنما هو مقصود لغيره: الحرية. ففي سياق توضيح مبدأ «الحرية»، لا يسعى ناصيف نصار إلى مقابلته بضده (العبودية)، وإنما إلى ما يعتبره: «وضعه في المرتبة التي تخصه بين المبادئ القريبة منه والمتداخلة معه». فيُقِرُّ بأنها من أبرز هذه المبادئ مفهوم «التسامح».

وعلى خلاف ما عثرنا عليه في الخطوة الأولى، يناقش مبدأ التسامح هنا عربياً وغربياً. وحين يناقشه عربياً يكون محاوره المفضل هو محمد عبده وليس جمال الدين الأفغاني، وحين يحاوره غربياً يكون محاوره المفضل هو جون رولز.

أولاً: التفكير في التسامح عربياً

مفهوم «التسامح» هذا ابن عصر النهضة العربية. مظنته الأساسية توجد في المناظرة بين فرح أنطون والإمام محمد عبده. ويلاحظ ناصيف نصار، في ما يخص مفهوم «التسامح» في الإسلام وفي العالم العربي عامة، أمرين أساسيين:

أولهما؛ أن النقاش حول مفهوم «التسامح» ما كان مناقشة واحدة فتح فيها النقاش وحسم ثم أغلق، وإنما النقاش فيها ما يفتأ يعود العودات: منذ المناظرة الشهيرة بين فرح أنطون ومحمد عبده إلى المناقشات الجارية بإيران اليوم حول هذه المسألة. لكن ما الداعي إلى تجدد النقاش على هذا النحو؟

ثمة حيثيتان اثنتان:

أ ـ معالجة أوضاع داخلية متأزمة.

ب ـ مواجهة ضغوط خارجية متنامية.

هذا من جهة الحيثية، أما من جهة مدار النقاش، **ثانياً**، فإن مدار النقاش كان، ولا يزال، على الإسلام من حيث هو دين سهل سمح أم لا. وعلى هذا المستوى يستشكل الرجل المفهوم في تداوله العربي الإسلامي الحالي استشكالاً: «إذا افترضنا، استناداً إلى بعض الآيات القرآنية، أن شريعة الإسلام سمحة سهلة، فإلى أين يصل هذا الافتراض في مشمولاته؟ وكيف يكون التطبيق: هل بالتساهل والتيسير وإلى أي حد؟ أم بالتشدد والتضييق وإلى أي حد؟ ومن يقرر مدى التساهل ومدى التشدد؟ وما وضع الحرية ومصيرها؟».

ها هنا استشكال لمفهوم «التسامح» على مستويات عدة: مجاله ومداه، وتطبيقه ومديته، والهيئة الموكلة بتطبيقه، وصلته بمبدأ «الحرية».

وهنا يلاحظ أن مفهوم «التسامح» لدى محمد عبده ما كان نابعاً من قناعة ليبرالية راسخة، على نحو ما قد نجده عند بعض مفكري الغرب من المحدثين، وإنما ظل، إجمالاً، تفكيراً عقدياً؛ أي صادراً عن عقيدة إيمانية، أو قل بلغة ناصيف نصار نفسه: ظل «بياناً إيمانياً».

وهنا يستخدم ناصيف نصار هذا الأمر لفك الارتباط الحاصل في الأذهان، بما في ذلك أذهان الغربيين، بين مبدأ «التسامح» و«الليبرالية». إذ يمكن الحديث عن التسامح في أنظمة ومذاهب غير ليبرالية. وبالتالي نقد الاعتقاد الذي يرتاح إليه الليبراليون، إجمالاً، الذي مفاده أن التصور الوحيد للتسامح، الجدير حقاً بالاعتبار، هو التصور الذي تقدمه الليبرالية[٦]. وهذا يجرنا إلى الحديث عن نقد ناصيف نصار لمبدأ التسامح غربياً.

---

(٦) المصدر نفسه، ص ٩٣.

ثانياً: التفكير في التسامح غربياً

ليس يمنع سعي ناصيف نصار إلى فك التعالق الذهني بين مبدأ التسامح والفكر الليبرالي من الإقرار بأن هذا المفهوم إنما بلغ ذروته في الفكر الليبرالي؛ حتى صار الحديث الليبرالي عن «التسامح» هو «الحديث الأعلى». وعلو كعبه هذا إنما هو آت من كونه «يطرح المسألة من زاوية إنسانية شاملة، لا من زاوية عقدية دينية أو أيديولوجية معينة، ومن حيث أنه يشدد على اقترانه الوثيق بمبدأ الحرية بوصفه مبدأ إنسانياً شاملاً، لا يتوقف القول به على بيان إيماني معين»[٧].

غير أنه يرى أن هذا التفوق ليس ينبغي أن يسوّغ، من جهة النظر المنطقية، الخلط بين المبدأين: مبدأ «التسامح» ومبدأ «الحرية». وإذا حق أن ثمة تعالقاً بين مبدأ «التسامح» ومبدأ «الحرية» لا ينكر، إذ من شأن الباحث في تاريخ الفكر الليبرالي أن يلاحظ بسهولة: «أن الدعوة إلى التسامح كانت جزءاً لا يتجزأ من الدعوة إلى الحرية، ولا سيما في المجال الديني بعد انشقاق المسيحية في الغرب وتفاقم النزاعات بين الكاثوليكية والبروتستانتية»[٨]، فإنه يحق مع ذلك التمييز بينهما.

والنقد هنا موجه إلى جون رولز الذي يسوق ناصيف نصار عبارة له تقول: «التسامح ليس مشتقاً من ضرورات عملية أو من مصالح عليا للدولة، فالحرية الأخلاقية والدينية هي نتيجة لمبدأ الحرية للجميع». ويعلق ناصيف نصار على هذا الاستشهاد بالقول: «من مبدأ الحرية للجميع يمكن اشتقاق مجموعة من الحريات الخاصة في مجالات معينة ومحددة، ومنها حرية الضمير والإيمان، ولكن لا يمكن اشتقاق مبدأ

---

(٧) المصدر نفسه، ص ٩٣.

(٨) المصدر نفسه، ص ٩١.

التسامح بشكل مباشر. إن مبدأ التسامح شيء، ومبدأ الحرية للجميع بالسواء شيء آخر»[٩].

والذي يدعو الرجل إلى التحذير من الخلط بين المبدأين أمران أساسيان:

أولهما؛ الاستعمال التسويغي للخلط: إذ يمكن أن يوجد مبدأ التسامح في نظام لا يعترف بمبدأ الحرية للجميع.

وثانيهما؛ الاستعمال التوسيلي: يمكن استعمال الخلط بين المبدأين في تسويغ الاعتقاد أن احترام مبدأ «التسامح» يتضمن احترام مبدأ الحرية، وبالتالي يغني عن الحرية الليبرالية.

بناء عليه، يستحيل مفهوم «التسامح» إلى مفهوم «تشويشي»؛ أي يشوش على مبدأ «الحرية». ومن ثمة، تقوم ضرورة فصل المقال في ما بين مبدأ «التسامح» ومبدأ «الحرية» من مشوَّش الاتصال. وهو ما يعبر عنه ناصيف نصار بالعبارة: «إعطاء ما للتسامح للتسامح وما للحرية للحرية»[١٠].

لِمَ هذا الحذر والتوجس كله من مفهوم بريء مثل مفهوم «التسامح»؟ ولِمَ كل هذه الحيطة وكل هذا التحفظ؟ ولماذا هذه الرغبة الملحة في الفصل بينه وبين مبدأ «الحرية»؟ ولأي شيء، يا ترى، هذا الإصرار وذاك الإلحاح على ضرورة الفصل؟

الحقيقة أن ناصيف نصار إنما يسعى إلى أن «يفضح» الاستقواء ـ إرادة القوة ـ الذي يثوي خلف براءة مفهوم «التسامح»:

---

(٩) المصدر نفسه، ص ٩٣.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٩٤.

ولكي يتحقق له ذلك، يسلك استراتيجية فينومينولوجية خاصة تقودنا من الأمر «البدي» إلى الشأن «الخفي»، تقوم على لحظتين أساسيتين:

لحظة الوقوف على «منطق الظاهر»، ولحظة النفاذ إلى «منطق الباطن»، بما يشي بأن ظاهر التسامح براء، وبأن باطنه «فيه ما فيه»، ظاهره الرحمة وباطنه عذاب، ظاهره استرسال إلى الغير وباطنه استئساد على السِّوى.

١ ـ التسامح بحسب منطق الظاهر

يبدو من ظاهر المفهوم ومن حقيقة تطبيقه، أنه تحضر فيه السمات الآتية:

أ ـ مناط التسامح

(١) **على جهة النظر**: مناط التسامح هو مملكة الآراء وليس مملكة الحقائق. إنما التسامح يتم في كل ما يجوز فيه الرأي غير العالم (مجال العلم)، وأما ما عداه من الآراء فهي مضمار التسامح. فلا تسامح يقوم بين العلماء في آرائهم العلمية، لا سيما في مجال العلوم الحقة. والحقائق هنا ينفي بعضها بعضاً ويفنده، وليس يُتَسامح معه أو يُتَساهل.

(٢) **على جهة العمل**: لا يتعلق التسامح بالآراء النظرية وحسب، وإنما يشمل أيضاً الآراء العملية.

ويستفاد مما تقدم، أن التسامح لا يتعلق بالمرء ونفسه، فهو فعل غير لازم، وإنما هو فعل متعد يتعلق بصلة الذات بالغير: إما تُسامحه أو لا. والأصل أن الإنسان لا يسامح نفسه ـ إلا مجازاً في العبارة، وإلا إذا هو تَثَنَّى وقلما يفعل ـ وإنما يسامح غيره، وغيره يسامحه. فالتسامح يقتضي،

على الأقل، وجود اثنين، ولو كان المرء مع ذاته. ومن ثمة لا تسامح إلا حيثما قام ثمة تثنٍ أو بالأحرى تعدد؛ أي جماعة أو بالأولى جماعات.

ب ـ طبيعة التسامح

من حيث طبيعته، ما كان التسامح فعلاً عقلياً صرفاً وإنما هو فعل إرادي فيه قدر من الوجدان. قد لا أسامح الغير عقلياً، ولكني أسامحه إرادياً ووجدانياً.

ج ـ مدى التسامح

من جهة أولى، ليس المتسامح يصدر عن فاعل ليس له رأي، وليست لديه ثقة بأن رأيه يصدر عن صواب، وليست له رغبة في أن يعتنق الأغيار رأيه، وإنما هو فاعل ذو رأي إلا أنه يمتنع عن فرض رأيه على الأغيار فرضاً، وإنما يدعهم يعبرون عن آرائهم لاعتبارات معينة، قابلة للتعديل وللتغيير، كما هي قابلة، أيضاً، للزيادة وللنقصان...

ومن جهة ثانية، رحابة استعداد المتسامح للتسامح أمر نسبي ومتغير بحسب أحوال المسامح وظروفه...

٢ ـ التسامح بحسب منطق الباطن

هو ذا ما يظهره منطق الظاهر، لكن ثمة حقيقة «كامنة» وراء هذه المعاني الجامعة لها في مفهوم «التسامح». وهذه الحقيقة التي يكشفها ناصيف نصار هي: إنما قوام التسامح إرادة. وهي إرادة تسمح للأغيار بأن يعبروا عن آرائهم وعن معتقداتهم. وهذا أمر يتضمن عنصري «القوة» و«الفوقية». المتسامح قوي قدير، يقتدر على أن يسامح مثلما يقتدر على ألا يسامح. أمام هذه الإرادة وهذه المقدرة وهذا الجبروت، شأن المتسامَح

معه أن يشكل على وجه الدوام «الدون»؛ أي أن يشعر، دوماً، بضرب من «الدونية» بل «المذلة» و«الحقارة»؛ وذلك أمام من يطلب منه «الامتنان» و«العرفان» و«التقدير».

ومن ثمة يُبدي «التسامح» وجهه الآخر: فهو أقرب ما يكون إلى عالم السيطرة في العلاقات البشرية. وإنه ليشي بمنطق السيطرة الناتجة عن المصلحة[11].

فإذن هي ذي حقيقة «التسامح» الخفية. أين وجه الحرية فيه؟ أم أين هو من الحرية؟

يقول ناصيف نصار: «تلك حقيقة التسامح، إلا أن الفكر الليبرالي قد أضفى عليها سمات تشدها إلى عالم الحرية، وأطلق عليها نعوتاً ترفع مرتبتها في عالم الفضيلة، فبدت أجمل مما هي عليه في ذاتها»[12].

على أن الرجل لا ينكر أن التسامح «فضيلة»، وهو فضيلة لا بد منها، من باب لا بد مما ليس منه بد، إلا أنه يرى أن التسامح ما كان إلا فضيلة من بين فضائل، وأنه ليس يحق أن نبالغ في تقدير شأن هذه الفضيلة. إنه، لا شك في ذلك، فضيلة أكيدة، بل لا شك أنه فضيلة حاجية؛ أي نحتاج إليها، إلا أنه يبقى مع ذلك: «ليس النمط الأفضل للتعامل مع الآراء والمعتقدات والأعمال الناتجة عنها».

هو ذا ما يسمح لناصيف نصار بإجراء نقود عديدة على «التسامح»:

أ ـ إنما التسامح تظاهر: لا شك أن الاختلاف بين بني البشر ـ جماعات ـ أمر طبيعي ودائم، والتسامح لا يحاول نفي هذه الاختلافات

---

(١١) المصدر نفسه، ص ٩٦.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٩٧.

وإنما هو «يتظاهر» بقبولها التظاهر، ويحاول الانفتاح عليها، وهذا أمر هام لا شك في ذلك[13]، لكن مع الأسف ليس يحل التسامح المشكلة.

ب ـ إنما التسامح تكتيك: فهو مجرد «تكتيك» يُلجأ إليه في حالات الضرورة والرغم، وعادة ما لا يكون مُنما عن اقتناع راسخ[14].

ج ـ إنما التسامح محدود: هو محدود ومشروط، في طبيعته، بسقف لا يستطيع تجاوزه إلى فضاء أرحب منه هو فضاء الحرية. فمهما كان من تسامح، فإنه لا محالة يبقى مشروطاً[15]. وهو ليس عبارة عن كرم أخلاق ونبل مقصد، بل عبارة عن طلب الضرر الأقل والمكسب الأكثر. بالجملة، هو لعبة قابلة لأن يتخلى عنها متى استقوى طرف على الآخر استقواءً فظيعاً.

د ـ محكوم هو بمنطق السيطرة، وغير مأمون العواقب بالمرة، فهو حالة سلم مدني مؤقتة لا أبدية[16].

بناء على هذه الحيثيات، ينتصر ناصيف نصار، في النهاية، لمبدأ «الحرية» على مبدأ «التسامح». كلا، ما كان التسامح «غاية في ذاته»، إنما قصاراه أن يكون «وسيلة» نحو «غاية» أعلى منه وقيمة أكبر منه هي قيمة «الحرية».

ثالثاً: التسامح بين يانكلفيتش ونصار

يبدو أنه لا مفكر فكر في موضوع «التسامح» ـ بل ونقده ـ يجد تقديراً في نظر الأستاذ ناصيف نصار سوى فلاديمير يانكلفيتش

(13) المصدر نفسه، ص ٩٨.
(14) المصدر نفسه، ص ٩٩.
(15) المصدر نفسه، ص ٩٩.
(16) المصدر نفسه، ص ١٠١.

صاحب كتاب الفضائل. والحق أن المقارنة بين الرجلين مغرية بهذا الصدد.

١ ـ كلاهما يستشكل التسامح: رأينا كيف وجد ناصيف نصار التسامح أمراً مشوشاً قلقاً مستشكَلاً، وكذلك الشأن بالنسبة إلى يانكلفيتش حيث يقول في باب التسامح من مطوله عن الفضائل: «تميل فضيلة التسامح إلى أن تتصاغر بمعنى ما من المعاني لما نحن ندرسها عن قرب»(١٧)، فتصير بذلك من صغار الفضائل. ومن ثمة يطرح التسامح مشكلة؛ إذ فيه شيء من السلب لما عرف من أمره من أنه يتعلق بما لا ينبغي فعله بالغير، وليس كالحب يتعلق بما ينبغي فعله بالغير. وفيه شيء من البرانية، بحيث لا ينم عن قناعة جوانية صادقة. ومن ثمة كان مفهوماً مشوَّشاً. لقد أشكل التسامح على الباحثين إشكالاً. أكثر من هذا، شأن مفهوم «التسامح» أنه مفهوم شرطي غير مطلق، محدود بالسؤال: ما الذي ينبغي التسامح معه؟ ووفق أية ظروف يمكن فعل ذلك؟

٢ ـ كلاهما يسعى إلى تجاوز التسامح إلى غيره: يسعى ناصيف نصار إلى تجاوز التسامح بالحرية، ويسعى يانكلفيتش إلى تجاوز التسامح بأمرين: الاحترام والمحبة؛ إذ لئن كان: «يمكننا أن نسامح [الغير] من غير أن نحترم [ه]»، فإن من شأن: «الاحترام أن يجعل التسامح غير مفيد حين ينزع عنه سبب وجوده أو علة قيامه»(١٨). وذلك لأن كليهما يجد في التسامح حدا أدنى، ويسعى في غيره إلى حد أعلى. وهكذا، فإنك لست واجداً ناصيف نصار يتخلى عن مبدأ «التسامح»،

---

(١٧) Vladimir Jankélévitch, *Les Vertus et l'amour*, 2 vols. (Paris: Flammarion, 1986), vol. 2: *Traité des vertus*, p. 86.

(١٨) المصدر نفسه.

وإن هو انتقده، بل يعتقد أنه أنقذ الكثير من الأرواح، ولكنه يجد أن الحرية مطلب أعلى منه، وسقف مأمول بلوغه أسمى. وقس على ذلك يانكلفيتش، حيث يذهب إلى القول: «أن نتسامح، فذاك حد أدنى، غير أن هذا الحد الأدنى بطبيعة الحال غير كاف»[١٩]؛ إذ حقيقة نظام التسامح، عنده، أنه نظام للتجاهل المتبادل (تتجاهلني وأتجاهلك)، بل وحتى عدم الاكتراث أو عدم المبالاة المتبادلة. ومع ذلك، يرى أن: «التسامح حل متوسط. وفي انتظار ما هو أفضل؛ أي في انتظار أن تسود المحبة بين الناس، أو ببساطة أن يتعارفوا ويتفاهموا، فلنعد أنفسنا أولا محظوظين بأن يبدؤوا في أن يتحمل بعضهم البعض. إنما التسامح إذن لحظة مؤقتة»[٢٠].

٣ ـ لكن، لئن كان صاحبنا قد قارن بين التسامح والحرية، فإن يانكلفيتش قارن أولًا بين التسامح والحب. فكان أن وجد أن التسامح موقف غير متعد؛ فالإنسان ليس يسامح إلا من لا يفهمه، وإنه ليسامح لأنه لا يمكن أن يحب. وعندما نحب يستحيل التسامح فضلة. ومعنى هذا: «أن التسامح فضيلة تستهدف عالماً منقسماً غير متحد، عالم الشأن فيه أن يجهل الناس بعضهم البعض: «أن يسامح البعض البعض لهو أفضل ما يمكن أن يقوم به الناس تجاه بعضهم البعض، وذلك لأنهم غرباء عن بعضهم. لسان حال التسامح: لئن ما كان بمكنتكم محبة أخيكم، فعلى الأقل لا تمسوه»[٢١].

«لا تمسوه»: ما معنى ألا نمس الغير؟ هو ذا المشترك بين سلوكات التسامح وسلوكات التطهير والطهرانية؛ إذ من شأن الطاهر أن يخشى أن

---

(١٩) المصدر نفسه، ص ٨٧.
(٢٠) المصدر نفسه، ص ١٠٢.
(٢١) المصدر نفسه، ص ٨٨.

يلتصق به غير الطاهر كأنه قملة تلتصق، وكذلك هو المتسامح بالبدل من أن يعنف قريبه أو يمذهبه، فإنه يفضل ألا يمسه أو أن يلمسه. وهكذا، فإن «الغير» بالنسبة إلى المتسامح، كائن غير مشفٍ ولا نافذ، ليس يمكننا أن نحبه لا ولا أن نفهمه، بل لا نرغب حتى في إنقاذ روحه.

الفصل الثامن

الفلسفة في معترك العدل: قراءة في تصور ناصيف نصار لجدلية السلطة والعدل

نبيل فازيو(*)

يدرك المهتمون بفكر الفيلسوف العربي ناصيف نصار مقدار الأهمية التي حظيت بها فكرة السلطة في فلسفته، وهي أهميةٌ لا يمكن ردها فقط إلى هوسه بالشرط السياسي للكينونة الإنسانية من حيث هي مشروطة بالوجود في العالم بمعية الآخرين، بل كذلك إلى مكانة مفهوم السلطة ضمن المشروع النهضوي الذي رام نصار التقعيد له من خلال كتاباته الفلسفية. فمن المعلوم أن الرجل نذر جهده الفكري للتقعيد لنهضة عربية ثانية، واعتبرها استئنافاً للنهضة العربية الأولى، ومحاولةً لمجاوزة الثغرات التي ظلت تعتورها، فكان من الطبيعي أن يأتي نظره في مشكلة السلطة في صورة رؤية نهضوية شاملة تتخذ من ذلك المفهوم مقوماً من مقومات النهضة العربية، وتعمل على إعادة تأسيسه ونحته بما يتلاءم ومقتضيات تلك النهضة. لسنا، إذاً، والحال هاته، أمام رؤيةٍ تأملية تنظر إلى السلطة من حيث هي مفهومٌ يقع خارج الزمان والمكان، ولا أمام

(*) أستاذ باحث في مجال الفلسفة السياسية والدراسات الاستشراقية ـ المغرب.

فلسفةٍ تضع نفسها في مضمار الفكر الكوني لتمدنا بمفهوم مبتور عن رهاناته وشروطه التاريخية المتعلقة بوضعية العالم العربي، بقدر ما إننا أمام فيلسوفٍ انتهل من روافد الفكر الفلسفي الكوني، وأعمل ما غنمه منه في فهم راهنه السياسي والتاريخي، فكانت النتيجة أن جعل من مصنفاته مناسبةً فريدةً التقتْ فيها الفلسفة برهانات النهضة العربية، ونضحتْ فيها بهموم العالم العربي وتشوّفه إلى الخروج من أفق الانغلاق السياسي الذي كان للاستبداد سهم كبير في تكوُّنه.

يمكن أن نفهم، من هذا المنطلق، تلك العبارة التي ذيّل بها نصار عنوان كتابه **منطق السلطة**، عندما نظر إليه من حيث هو «مدخلٌ إلى فلسفة الأمر»؛ إذ إنها تشي بأن النظر إلى السلطة جرى من قواعد فلسفية، وأن الغاية القصوى من عقد ذلك المصنف هي التأسيس لفلسفةٍ في الأمر تعيد ترتيب أوضاع السلطة وتمفصلات مفهومها في الوعي السياسي والفلسفي العربي. تطرح هذه العلاقة بين الفلسفي والسلطوي (السياسي) صعوبةً تتعلق بمدى الحاجة إلى الفلسفة في مجال التفكير في السلطة والسياسة عموماً، أي بمجال العلاقة بين العقل والمدينة على حد تعبير محمد المصباحي[1]، لا سيّما أن فيلسوفنا يؤمن بأنه «بقدر ما يكون الإدراك الفلسفي للسلطة متطوراً ومنتشراً في المجتمع، يسهل قيام الإرادة السياسية كسلطة»[2].

يعني هذا القول أن التعالق بين الفلسفة والسلطة بلغ حد الترابط الضروري إن لم نقل الماهوي؛ بحيث لا يمكن الحديث عن الارتفاع

---

(١) محمد المصباحي، **جدلية العقل والمدينة في الفلسفة العربية المعاصرة** (بيروت: منتدى المعارف، ٢٠١٣)، ص ١١٢.

(٢) ناصيف نصار، **منطق السلطة: مدخل إلى فلسفة الأمر**، ط ٢ (بيروت: دار أمواج، ٢٠٠١)، ص ٣٢٦.

بالحق في الأمر، من حيث هو قوامُ العلاقة بين الحاكم والمحكوم، إلى مقام السلطة، وبالتالي إخراجه من مقام التغلب والسيطرة والتسلطن، من دون الاعتداد بالنظر الفلسفي الذي يُسعف الإرادة السياسية بما يُصَيِّرُهَا سلطةً. لذلك كان على الفلسفة العربية المعاصرة أن تبادر، في نظر هذا الفيلسوف، إلى التأسيس لفلسفة السلطة تلك، والتي ليس كتابُه ذاك سوى إسهام فيها، ما دامت «فلسفة السلطة هي المرتكز الوطيد لكل إرادة واعية تأبى أن تفرض نفسها فرضاً على إرادة أُخرى، كما تأبى أن تفرض أي إرادة أخرى نفسها عليها»[٣].

لا حاجة بنا إلى التذكير، إذاً، أننا أمام رؤية للسلطة تتخذ من الحرية والاستقلال منبعاً من منابع هويتها الفلسفية. لذلك كان من الضروري النظر إلى فكرة الحرية باعتبارها من بين المقدمات الحاكمة لرؤية نصار للسلطة، لمختلف المفاهيم التي تتناسل منها داخل مصنفه العمدة في هذا الباب. ولعلنا لا نأتي بجديد إذ نقول إن هذا الاحتفال بالسلطة ليس إلا تجلياً من تجليات الروح التي حكمت فلسفة نصار، والتي غالباً ما راهنت على خلخلة المفاهيم السياسية والفلسفية التي تثوي فيها جراثيم الاستبداد، ويكفي المرء أن يطالع ما ألّف الرجل عن مفهوم الملك، والجهد النظري الذي بذله في سبيل خلخلة قواعده وتمركزاته التي رسختْ في النسيج الفكري الإسلامي، حتى يقف عند مقدار هوس هذا الفيلسوف بالحاجة إلى فهم التشكل التاريخي والفلسفي للاستبداد والعمل على الخروج من خندقه الضيق[٤].

---

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٢٦.

(٤) انظر تحليله لمفهوم الملك منذ أطروحته الجامعية عن ابن خلدون، وخاصة في مقاله عن ابن الأزرق، في: ناصيف نصار، **مطارحات من أجل العقل الملتزم** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٦)، ص ٥٩.

يتضمن كتاب **منطق السلطة** فصولاً عَبَرَ منها صاحبه إلى معنى السلطة. وفي اعتقادي أن اختيار تلك الفصول لم يكن مجرد صدفةٍ، لا سيما أن صاحبه من الذين يحرصون على الانتقاء الدقيق لتفاصيل كتاباتهم. بل إننا نرى في الفصول الاثني عشر، التي ينتظم بها الكتاب، تجسيداً لأبرز تمفصلات مفهوم السلطة كما تشكَّل عبر تاريخ الفلسفة، وكما طرحه الراهن العربي الذي تفتق عليه وعي نصار؛ ففيها لملمَ هذا الفليسوف أبرز إشكاليات فلسفة السياسة التي طرحتها عبر تاريخها، وفيها بسط وجهة نظره في موضوع السلطة، والتي كانت نتيجة عملية اتصالٍ وانفصالٍ مع تاريخ الفلسفة السياسية برمته. كما أن الكتاب كان مناسبة للوعي بالراهن العربي، والسياسي منه خصوصاً، انطلاقاً من إعمال عُدَّة مفاهيمية ومنهجية مستقدمة من حوار طويل وهادئ مع تاريخ الفلسفة.

يتحدث نصار عن معنى السلطة ومصادرها؛ عن سلطة الحاكم وسلطة الدولة؛ عن حدود السلطة السياسية وخدماتها؛ عن الفرق بين السلطة الدينية والسياسية وسلطان الأيديولوجيا؛ عن علاقة السلطة بالعدل والعقل والتاريخ؛ ثم عن فكرة الصراع على السلطة. تضعنا هذه الهندسة أمام العناصر المكونة لمفهوم السلطة في نظره، ويبدو أن التطرق إليها كان نتيجة استراتيجية تحليل المفهوم من حيث محايثته للشرط السياسي والاجتماعي للإنسان، بل إن فيلسوفنا يذهب إلى حد الحديث عن كيفية برهانية واضحة[5] انتهجها في وضع اليد على المقدمات المؤسسة للمفهوم، وهو ما يعني أن إيمانه بالروح الفلسفية بلغ به حد الإيمان بالرؤية البرهانية والسعي إلى تطبيقها في مجال السلطة والسياسة، أي في مجال الطوارئ على حد تعبير الإمام الجويني.

---

(٥) نصار، **منطق السلطة: مدخل إلى فلسفة الأمر**، ص ١٩.

لا يخفى على أحدٍ ما يطرحه هذا الاختيار البرهاني من صعوباتٍ ترتبطُ بمدى مشروعية الحديث عن رؤية برهانية داخل مجال السياسة والعقل العملي عموماً. بيد أنه من الممكن أن يُلتَمَس لهذا المنزع عذراً في رغبة صاحبه في التفكير في مفهوم السلطة، بحكم أن المفهوم يمثل التربة المناسبة التي تنشأ فيها أفكار الفلسفة وتتطور، وهذه مسألةٌ من شأنها أن تفسِّر لنا حرصه الشديد على بيان الحدود والفواصل التي تفصل بين المفاهيم والمصطلحات التي يُعملها في كتابه، خاصةً منها تلك المساحلة لمفهوم السلطة، من قبيل السيطرة والتغلب والتسلطن والسلطان.

ويمكن القول، بصفةٍ عامةٍ، إن هناك هاجسين حكما مقاربة نصار الفلسفية لمفهوم السلطة؛ **أولهما** تحصيل مظاهر ميزه عن غيره من المفاهيم المتاخمة له، و**ثانيهما** الطابع التركيبي لهذا المفهوم الذي كان نتيجة الرؤية التركيبية التي صدر عنها هذا الفيلسوف في تصوره للسلطة؛ إذ أبى إلا أن ينظر إليها في مختلف مستويات تداخلها بالوجود الإنساني، فكان من الضروري أن يقف عند تمفصلاتها وامتداداتها في مستوى الحياة الإنسانية باعتبارها معاناة يومية مع السياسة والدولة. ولعل ما زاد من كثافة هذا الوضع الإشكالي لمقاربته إيمانه الراسخ بالتماهي المطلق بين السلطة والحق، ليس على مستوى تعريفه لها باعتبارها حقاً في الأمر فقط[٦]، بل وكذلك بحكم اقتناعه بأن السلطة حقٌ بإطلاق[٧]، مما يبعدها عن مختلف ضروب التسلط والتغلب والسيطرة التي تقوم على العنف والهيمنة. لا حاجة بنا إلى التذكير بأن نصار، بموقفه هذا من السلطة، ينأى بنفسه عن التصورات العنيفة لهذا المفهوم، التي تكوّنت عبر تاريخ الفلسفة، والتي

(٦) المصدر نفسه، ص ٧.

(٧) المصدر نفسه، ص ٢٣١.

حاول فلاسفة السلطة المعاصرون، ككوجيف وآراندت وغادامير نقدها قصد الخروج من شرنقتها الضيقة[8].

يضعنا هذا الموقف أمام اختيارٍ فلسفيٍ له أفقه الإشكالي الخاص به، وهو أفق فلسفة الحق التي أقام عليها هؤلاء كلهم تصورهم للكينونة الإنسانية بما هي وجودٌ حقوقيٌ قوامه الحرية ومقتضياتها المدنية والسياسية[9]. لذلك لم يكن من قبيل الصدفة أن يدنو فيلسوفنا من تناول هؤلاء لفكرة السلطة، إنْ على مستوى المنهج الذي حضرتْ فيه ملامح المقاربة الفينومينولوجية للسلطة، على نحو ما نجدها في تحليل أرندت لهذا المفهوم[10]، أو على مستوى التيمات التي اعتبرها نصار تمفصلات السلطة ومقتضياتها الضرورية في الآن ذاته. وهو ما يعني أننا أمام فلسفة سياسيةٍ تنهل عناصر رؤيتها من تاريخ الفلسفة عامة، والسياسية منها على وجه التحديد، من هنا نؤكد أن فهم رهانات نصار التي حكمت استشكاله لهذا المفهوم يقتضي وضع مساهمته النظرية ضمن تاريخ تلك الفلسفة.

وبالفعل، فنحن لا نأتي بجديد عندما نقول إن نصار نهل جل عناصر مقاربته من تاريخ الفلسفة السياسية؛ إذ يتنقل الرجل في مساحات ذلك التاريخ بكل أريحية، يسير في أمشاجه جيئة وذهوباً من دون أن يُشعر قارئه بأي تناقضٍ أو تدافعٍ بين المرجعيات التي يستدعيها في نسج عناصر موقفه وخطابه الفلسفي في موضوع السلطة. يتجاورُ في نص نصار فكر الفارابي والماوردي وابن خلدون وعبد الله العروي، مع فكر جون لوك وروسو

---

(٨) Meryem Revault d'Allonnes, *Le Pouvoir des commencements: Essai sur l'autorité* (Paris: Seuil, 2006), p. 132.

(٩) Alexandre Kojève, *Esquisse d'une phénoménologie du droit: Exposé provisoire*, Tel (Paris: Gallimard, 1981), p. 41.

(١٠) Hannah Arendt, «Qu'est ce que l'autorité?,» dans: Hannah Arendt, *La Crise de la culture*, Folio essais (Paris: Gallimard, 1968), p. 163.

وفيبر وورولز؛ ويقيم بين هؤلاء كلهم حواراً يتعالى عن الزمن ومتغيراته، ويصدر عن وحدة الإشكاليات التي توارثها بعضهم عن بعض؛ فهو يفكر في الدولة والعقلنة وذهنه مشدودٌ إلى تأويل العروي لرؤية ماكس فيبر؛ وفي علة وجود السلطة من خلال المقارنة بين ابن خلدون وجون لوك؛ وفي العدل باستحضار موقف الفارابي الذي كان في جملة من أعلنت نظرية العدالة مجاوزتها لرؤيته... إلخ. إن هذا الحوار الشامل مع تاريخ الفلسفة السياسية، لا سيّما الحديثة منها والمعاصرة، هو ما يمنح لمقاربة نصار قيمتها النظرية، إذ إنها تزج بقارئها في مضمار تاريخ الفلسفة لتنهل منه أجوبةً عن أسئلتها الملحة. لا يُساورنا شكٌ في أن رغبة فيلسوف النهضة العربية الثانية في التأصيل الفلسفي والإبداع الفكري هي التي تقف وراء تحركه على جبهة تاريخ الفلسفة؛ ولا يُساورنا شكٌ كذلك في أن مشروعه الفلسفي كان الأكثر اتصالاً بشرطه التاريخي والسياسي قياساً بمشاريع فلسفية أخرى أنتجها العقل العربي، هنا وهناك، منذ صدمة لقائه بالغرب[11]. لذلك يبقى من الصعب تصنيف نصار في خانة المفكرين السياسين، بل هو عندنا فيلسوفٌ سياسيٌ طفق يبحث في تاريخ الفلسفة عن أجوبة عن أسئلة راهنه، فوجد نفسه ملزماً بالقيام بما يقوم به أي فيلسوف في تاريخ الفلسفة؛ نحت مفاهيم جديدة، وإعطاء القديم منها وجهةً مغايرةً تحمل في طياتها بصمته الخاصة.

---

(١١) أتحدّث هنا عن المشاريع الفلسفية التي أنتجها الفكر الفلسفي العربي المعاصر، أي تلك المشاريع التي تمّ إنتاجها من داخل حقل الفلسفة العربية منذ أن استأنف مصطفى عبد الرازق القول الفلسفي في الوطن العربي بكتابه **التمهيد**، وما لحق ذلك من مشاريع فلسفية كتلك التي قدّمها عبد الرحمن بدوي (الوجودية العربية) وعثمان أمين (الجوانية) ومحمد عزيز لحبابي (الشخصانية)، وصولاً إلى مشروع طه عبد الرحمن الذي اختار له عنوان **فقه الفلسفة**. نميّز هذه المشاريع الفلسفية عن المشاريع الفكرية التي أنتجت من خارج إطار القول الفلسفي رغم صِلَتها المتينة به، من قبيل ما نجده عند عبد الله العروي وهشام جعيط، ونحصر حديثنا، في هذا المستوى من التحليل، في مقارنة فلسفة نصار بالفلسفات العربية السابقة لها.

ليست غايتي من هذا المقال تقديم فلسفة نصار للقارئ العربي، إذ إن عملاً كهذا بات اليوم في جملة النوافل بحكم الحضور الذي حققته فلسفته في العالم العربي والغربي كذلك. ما نحتاج إليه، اليوم، هو التفكير في ما تطرح علينا تلك الفلسفة من إشكاليات تحملنا على إعادة التفكير في كثير من البداهات المفاهيمية التي تؤثث مشهد وعينا السياسي، حتى نفهم سبب قدرتها على استفزاز الفكر العربي المعاصر وحمله على خوض مغامرة الفهم والتفكير. في كتب هذا الفيسوف تمرينٌ على تعليق الأحكام يحتاجه الفكر العربي المعاصر، نهله صاحبُه من مراسه الطويل على المنهج الظاهراتي واحتكاكه بأمهات كتب تاريخ الفلسفة، لذلك سيشعر القارئ في نصوصه أنه واحدٌ من بين قلةٍ قليلةٍ في العالم العربي استطاعت أن تتجاوز، في حوارها مع الفلسفة وتاريخها، مرحلة التجميع والشرح، وأن تستثمر منظومتها تلك في فهم رهانات شرطها التاريخي ووجودها الإنساني. لذلك أردتُ لهذا النصّ أن يكون محاولةً لإقامة حوارٍ بين نصار وتاريخ الفلسفة، صادراً في ذلك عن اقتناعي بأن خير طريقة لفهم هذا الفيلسوف هي الزج بفكره في المضمار الذي أينع؛ في حقل الفلسفة ومجالها. أما الجواز إلى ذلك فهو مفهوم العدل الذي مدار هذه الورقة عليه.

أولاً: من السلطة إلى العدالة والعدل

من الغني عن البيان ما بين مفهوم السلطة والعدل من اتصالٍ استوى أمره على مقتضى التعالق الضروري بينهما حيناً، وعلى التماهي والتطابق أحياناً أخرى. لم يكن الفكر الإنساني بحاجة إلى الانقلاب الذي أحدثته الفلسفة الأمريكية المعاصرة في مجال الفلسفة السياسية لكي ينتبه إلى هذه الصلة؛ إذ الناظر في ما ألّفه فلاسفة العدل عبر التاريخ، من أفلاطون وأرسطو وصولاً إلى ممثلي النزعة الذرائعية والحدسية في القرن الثامن

عشر، يدرك أن ما أقدم عليه رولز، منذ منتصف القرن المنصرم، من إبدال سؤال الفلسفة السياسية الكلاسيكية بسؤال العدالة والعدل، كان يجد أصوله وجراثيمه الأولى في فكر فلاسفة السياسة السابقين له، والذين ما فكروا في العدل إلا من وراء حجاب السلطة السياسية، فكانت النتيجة تكثيفَ التداخل بين السلطة السياسية وفكرة العدالة[١٢]. يكاد هذا التداخل بين المفهومين أن يشكل المقدمة الرئيسية التي صدر عنها نصار في تحليله لمفهوم العدل، «فكل سلطة تواجه، منذ لحظة قيامها، سؤال العدل، لأنها حق، والعدل وضع حقوقي، فلابد لها من تنظيم نسبتها إلى العدل ونسبة العدل إليها»[١٣].

ملاحظتان على قدرٍ كبيرٍ من الأهمية يحسن بنا الانتباه إليهما في ضوء هذا القول؛ **أولاهما** صلة كلٍ من السلطة والعدل بمفهوم الحق، لا سيّما أن نصار أبى إلا أن يجعله سببَ وجودهما معاً، وهذه ملاحظةٌ سرعان ما تلقي بظلالها على فهمنا للدولة ولعلة وجودها؛ إذ يقود القول إن العدل والسلطة يتقاطعان في الحق إلى حصر مشروعية الدولة وسبب وجودها في مفهوم الحق، وما ينجم عنه من تصورٍ حقوقي للعدل. **وثانيتهما** علاقةُ التناسب التي أقامها نصار بين العدل والسلطة؛ إذ بهذا التناسب تمتاز السلطة عن السيطرة، باعتبار أن «السيطرة لا تبنى على العدل، ولا تعمل بحسب مقتضى العدل، وإذا ما حدث في عملها نوع من العدل أو شيء يشبهه، فإنه يقع بالعرض، وليس حدوثاً مقصوداً بذاته»[١٤].

يعني هذا القول أن وجود العدل في السلطة وجودٌ ضروري، أو هو وجودٌ بالذات إن نحن استعملنا العبارة الأرسطية، ونصار نفسُه لا يتردد

---

(١٢) Amartya Sen, *Idée de Justice*, essais (Paris: Flammarion, 2010), p. 142.

(١٣) نصار، **منطق السلطة: مدخل إلى فلسفة الأمر**، ص ٢٣١.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٢٣٢.

في استعمال لغة الضرورة للتعبير عن طبيعة العلاقة الرابطة بين السلطة والعدل، ويرى أن الصراع على السلطة صراعٌ على العدل كذلك. من هذا المنطق، يؤكد أن «السلطة تبتعد عن السيطرة بقدر ما ترتكز على العدل وتسعى إلى تحقيق العدل. يجد العدل طريقه إلى دنيا الإنسان ويتحقق في أفعاله وعلاقاته، بقدر ما تتعهده وتحرسه وتنميه سلطة قائمة فاعلة»[15]. العدل إذاً فعل يتجسد في السلطة، فهو ليس فكرةً ميتافيزيقيةً تقع خارج دنيا الإنسان، ولا هو محاكاة لنموذج العدل الكوني على نحو ما نلفيه عند كثير من الفلاسفة الذين جعلوا من العدل الإنساني محاكاةً للعدل الكوني[16].

ولعل ما تجدر الإشارة إليه، في مقامنا هذا، هو هذا التضايف عند نصار بين مفهومين رئيسيين في تصوره للسلطة؛ مفهوم دنيا الإنسان **أولاً**، ومفهوم الفعل **ثانياً**. فمن المعلوم أن إعمال نصار لمفهوم دنيا الإنسان لم يَرمُ فقط تمييز مقاربته للسلطة عن التصورات الميتافيزيقية أو الدينية التي كان لها سهمُها الكبير في استشكال الموضوع عبر تاريخ الفلسفة، بل إنه أتى يعبر عن اختياره الأيديولوجي العلماني المؤمن بالحاجة إلى الفصل بين الديني والسياسي، الأمر الذي ما كان له إلا أن يُفضي إلى الزج بالسلطة في مضمار الحياة الإنسانية. في هذا السياق تحديداً يمكن أن نفهم وصف فيلسوفنا للعدل بأنه فعلٌ؛ إذ لمفهوم الفعل حمولته الوجودية التي تربط العدل بالإنسان وبعالمه المعيش، باعتبار أن الإنسان الفاعلَ إنسانٌ قادرٌ (l'homme capable) في نهاية المطاف على نحو ما بيّن ريكور[17].

(١٥) المصدر نفسه، ص ٢٣٣.

(١٦) أبو نصر محمد بن محمد الفارابي، **فصول منتزعة** (بيروت: دار الشروق، ١٩٩٣)، ص ٧٣.

(١٧) Paul Ricœur, *La Mémoire, l'histoire, l'oublie* (Paris: Seuil, 2000), p. 600.

يمكن أن نفهم، إذاً، سبب إصرار نصار على توظيف مفهوم العدل بدلاً من مصطلح العدالة الذي جرتْ عادة الباحثين العرب على إعماله؛ إذ يرى أن العدل أقرب إلى الفعل، في مقابل العدالة التي لا تشير إلا إلى استعداد قبلي للقيام بفعل العدل. بذلك يكون العدل شديد الصلة بالفعل السلطوي، بل هو محايثٌ له ومتعالٍ عليه في الآن نفسه؛ فهو محايثٌ للسلطة لأنه يتجسد في فعلها ومُساوق له؛ وهو متعالٍ عن السلطة لأنه يمثل قيمتها التي تنتهل منها.

صحيحٌ أن نصار لا يُنكر أن تكون «السعادة هي الغاية العليا التي يسعى الإنسان إليها، وأن السلطة السياسية تخدم هذه الغاية في حدود طابعها الدنيوي، وفي حدود جانبها الاجتماعي، وفي حدود إمكانات الشعب الذي تتولى أمره»[18]، وصحيح كذلك أن استدعاءَهُ لمفهوم السعادة، واعتبارها هدفاً للسلطة السياسية من شأنه أن يزج بمقاربته في إطار التصور الذرائعي الذي يعتبر السعادة هدفاً أسمى للوجود الاجتماعي والسياسي للإنسان. بيد أن الحديث عن السعادة، هنا، ليس إلا أمارةً على ارتباط فكرة العدل بحياة الإنسان ومخاضاتها اليومية؛ إذ لا يمكن لأحد أن ينكر، حتى إن هو كان من أشد خصوم الذرائعية، أن إدراك السعادة والسعي إليها لا يمكن أن يتم بمعزلٍ عن السلطة والعدل، «فالعدل شرطٌ من شروط السعادة، سواءً على مستوى الفرد أم على مستوى المجتمع»[19]. ولعلنا لا نتزيد بالقول إن إقحام مفهوم السعادة في مضمار التفكير في علاقة السلطة بالحق والعدل يقودنا، على نحو من الأنحاء، إلى التفكير في ما أسماه رولز **بالبنية القاعدية (الأساسية)** للمجتمع، التي من شأنها أن تجنبنا الفهم الفردي الضيق للمصلحة والسعادة على نحو ما لاحظ

---

(١٨) نصار، **منطق السلطة: مدخل إلى فلسفة الأمر**، ص ٢٣٣.
(١٩) المصدر نفسه، ص ٢٣٤.

ويل كلمليكا[٢٠]؛ إذ إن التشوف إلى السعادة يُمثل أهم وجوه الغايات والمصالح التي يرومها الوجود الفردي، كما أن ذلك يشكل حيزاً مهماً مما اصطلح عليه رولز **بحجاب الغفلة**، الذي يمثل مسلمةً أساسيةً لفهم كيفية اشتغال العدالة واعتمال مبادئها داخل النسيج الاجتماعي والسياسي للأفراد[٢١]. فمن دون فهم التعارض المبدئي بين المصالح الشخصية، التي من طريقها يتحصل فهم كل فرد، على حدةٍ، لمفهوم السعادة، لا سيتقيم التفكير في العدالة كمنظومة حاكمة للمجتمع والسلطة.

على هذا النحو من النظر، يحلل نصار مفهوم العدل باعتباره مفهوماً شديد الصلة بالحياة الاجتماعية والسياسية للإنسان. وهو إذ يقر بذلك فإنه يعلن عن رفضه لضربين من ضروب النظر إلى العدالة، تشكلا عبر تاريخ الفلسفة وكان لهما حضورٌ كبير في تاريخ الفكر الإسلامي والعربي؛ يتعلق **أولهما** بالمقاربة الميتافيزيقية التي تنظر إلى العدل من حيث صلته بالترتيب الكوني للوجود، أي ذلك المعروف بالعدل الإلهي. من هذا المنطق يعارض نصار «مناهج الذين يستخرجون نظرتهم إلى العدل الإنساني من نظرتهم الماورائية أو الدينية المسبقة، زاعمين أنه من غير الممكن تعلق العدل الإنساني إلا عن طريق التحدر إليه مما هو فوق الإنسان وحوله»[٢٢].

كما يرفض، في مقابل ذلك، التصور الذي يحصر العدل في الوجود الإنساني، مُعرضاً بذلك عن العلاقات التي ينسجها الإنسان بالعالم ومحيطه، والتي يمكن أن تستقيم بدورها على مقتضى العدل[٢٣]. لهذا

(٢٠) Will Kymlicka, *Les Théories de la justice: Une Introduction* (Paris: La Découverte, 2003), p. 17.

(٢١) John Rawls, *Théorie de la justice* (Paris: Nouveau Horizons, 1987), p. 40.

(٢٢) نصار، **منطق السلطة: مدخل إلى فلسفة الأمر**، ص ٢٣٦.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٢٣٦. نلاحظ أن نصار لم يخرج، هنا، عن هذا التصوّر رغم أنه أعلن رفضه له. فأن تقول إن العدل لا يمكنه أن ينحصر في الإنسان، بدعوى أنه ينطبق كذلك على =

الرفض نتائجُه التي سرعان ما تفرض نفسها علينا في هذا السياق؛ إذ يقود رفض التصور الميتافيزيقي واللاهوتي للعدل إلى التنازل عن البنية الميتافيزيقية لمفهوم العدل، وهي بنيةٌ يتداخل فيها البعد الأخلاقي بالبعد الوجودي والكوني للإنسان. وقد سبق لرولز أن أقدم على خطوة شبيهة بهذه عند تعامله مع تصور كانط للعدالة؛ وذلك عندما سعى إلى «طرح الشوائب الميتافيزيقية» جانباً من نظرية كانط، محتفظاً بأولوية العدل على الخير التي تقتضيها أخلاق الواجب[24]. لذلك حق لنا أن نطرح على تصور نصار الاعتراض نفسه الذي شهره بعض الباحثين في العدالة في وجه هذه الخطوة، لنتساءل عن مدى مشروعية وحدود بتر فكرة العدل عن مقدماتها الميتافيزيقية والأونطولوجية المؤسسة لها، وعما إذا كان ذلك ممكناً عندما يتعلق الأمر ببنية ثقافية لا يمكنها أن تتصور العدل إلا في علاقته بمقدماته الدينية والميتافيزيقية. وسنرى، في مقامٍ لاحقٍ من هذا البحث، أن بتر فكرة العدل من خلفيتها الثقافية، أي من بنيته الثقافية الحاكمة لمنطقها التسويغي، يبقى من أهم ما يمكن أن نعيبه على مقاربة نصار لمفهوم العدل.

ومهما يكن من أمر، فإن ما يقف وراء إصرار نصار على إخراج العدل من دائرته الميتافيزيقية والإلهية هي رغبته في النظر إليه من حيث وجوده السياسي، أي من حيث هو مبدأ محايثٌ للسلطة السياسية ومُلهمٌ لها في الآن ذاته، مما يجعلنا أمام قراءةٍ سياسية لهذا المفهوم تتغيا النظر إليه كفعل محصور في دنيا الإنسان؛ فنحن أقرب ما نكون إلى ما اعتبره رولز نظريةً

= العلاقات التي ينسجها هذا الأخير بالعالم وبمحيطه لا يخرجنا من دائرة التصوّر الإنساني للعدل، وهو تصوّر ذو نزعة إنسية متمركزة رغم كل محاولات نصار الخروج من إطارها. لذلك يبدو أنه لا مجال للحديث عن العدل إلا بالإنسان وللإنسان، ما دام أن الطبيعة خاضعة لبراءة الصيرورة على حدّ تعبير نيتشه.

(24) مايكل ج. ساندل، **الليبرالية وحدود العدالة**، ترجمة محمد هناد؛ مراجعة عروس الزبير وعبد الرحمن بوقاف، فلسفة (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٩)، ص ٥٥.

سياسيةً في العدل، في مقابل النظريات الميتافيزيقية واللاهوتية من جهة، والمذاهب الفلسفية المعنية بالعدالة من جهة ثانية. لا نتزيد إن قلنا إن نصار لا يخرج مقاربته عن هذا الإطار النظري؛ فغايته ليست التأسيس لمذهبٍ في العدل أو في السلطة، بل وضع اليد على حقيقته من منظورٍ فلسفي، ولكن من دون السقوط في مفهوم مفارق للعدل، إيماناً منه بقدرة الفلسفة على اكتساح الوجود السياسي وعقل ماهيته ومفاهيمه. لا يرى نصار في الصراع على السلطة إلا علامة فارقة على الصراع على العدل، وهو صراع يشمل مختلف القوى والسلط المتدخلة في نسج الحقل السياسي في مختلف مستوياته. وبذلك تتبدى الحاجة إلى الاتفاق على مفهوم واضح للعدل؛ إذ «لا سبيل لتجاوز هذا التصارع من دون مفهوم واضح، واسع ومرن، يكون للتفكير في العدل كقيمة إنسانية عامة، وفي العدل من جهة السلطة السياسية، قاعدة صالحة للتحاور والتلاقي، وأداة نافعة للتنفيذ والتقدم في البحث»[٢٥].

الغاية، إذاً، من الاتفاق على مفهوم للعدل، أو لنقل من المواضعة عليه، هو الخروج من الصراع السائد حوله، والذي رأى فيه نصار أس الصراع الدائر على السلطة. صحيح أن الرجل لا ينفي أن تكون للسلطة امتداداتٌ وتمفصلاتٌ أخرى، من قبيل علاقتها بالمشروعية والأيديولوجيا والتاريخ والعقل، بيد أنه فضل التركيز على العدل نظراً لصلته الوطيدة بالتنظيم الاجتماعي؛ فما يهم في العدل، كمفهومٍ، قدرته على أن يلعب دور القاعدة المؤسسة **للتحاور والتلاقي والانطلاق**، أي وظيفته الاجتماعية والسياسية التي تكمن في تكوين رؤية قادرة على تحقيق التوافق الاجتماعي والتقعيد لثقافة الحوار والتلاقي.

(٢٥) نصار، منطق السلطة: مدخل إلى فلسفة الأمر، ص ٢٣٧.

يكاد مفهوم العدل أن يتماهى، في سياقنا هذا، مع تصور رولز لما سماه نظرية العدالة، خاصةً أن الفيلسوف الأمريكي سطّر لنظريته أهدافاً لا تختلف عن تلك التي وضعها نصار لمفهومه عن العدل[٢٦]. بل واعتبر هو الآخر أن نظريته تلك نظرية سياسية أتت لتتجاوز المفارقات التي يطرحها التصور الأخلاقي للتعاقد الاجتماعي بين الأفراد؛ فهي نظريةٌ تأخذ في الحسبان قصور التسويغ الأخلاقي والديني عن تحقيق اتفاقٍ بين المواطنين، وتسعى إلى التفكير في «اتفاق بين المواطنين أنفسهم يتوصلون إليه في شروطٍ منصفة لهم جميعاً»[٢٧].

لنلاحظ، إذاً، أن الرهان الرئيس الذي يرنو إليه الفيلسوفان معاً هو التوسل بالعدل في تكوين قاعدة للاتفاق الاجتماعي، وهذه مسألةٌ من شأنها أن تقودنا إلى التساؤل عن علاقة فكرة العدالة (حتى لا نقول مفهومها) بمنظومة الحقوق الناظمة لتصور المجتمع ككل للعدل، وعن المعيار الذي يمكن الاتفاق عليه من أجل تحديد مفهوم الحق نفسه، وكذا عن علاقة كل ذلك بالمنظومة التسويغية التي يمكن تطويرها لتأطير الرؤية المجتمعية إلى مفهوم العدل[٢٨]، وعن دور الفلسفة في التقعيد لآليات التسويغ باعتبارها شرطاً ضرورياً لفهم اشتغال العدالة وتمفصلاتها داخل البناء الاجتماعي ككلٍ.

(٢٦) نقرأ لرولز في معرض حديثه عن الدور التوافقي الذي تعلبه نظريته في العدالة؛ «حين تتوافر لدينا نظرية في العدالة الاجتماعية فإن المشكلات المتعلّقة بالعدالة، ومنها تلك المرتبطة بالتعاملات والسلوكيات الإجرامية والعقوبات، والعدل في التعويض على الخسائر، ستغدو سهلة للحل في ضوء هذه النظرية». انظر: جون رولز، **العدالة كإنصاف: إعادة صياغة**، ترجمة حيدر حاج إسماعيل؛ مراجعة ربيع شلهوب، فلسفة (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٩)، ص ١٠٠.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١٠٦.

(٢٨) Jacques Poulain, Hans Jörg Sandkühler et Fathi Triki, *Justice, droit et justification* (Frankfurt: Peter Lang Publishing, 2010), p. 13.

ثانياً: في أن مفهوم العدل لا يتحصل إلا بالنسبة إلى السلطة السياسية

يمكن أن نفهم، في ظل هذه المعطيات، سر التعريف «الاجتماعي» الذي ارتضاه نصار لمفهوم العدل، إذ يقول؛ «العدل بالنسبة إلى السلطة السياسية هو ترتيبٌ اجتماعيٌ تاريخي، يعترف لكل ذي حقٍ واستحقاقٍ بحقه واستحقاقه، ويتيح له أن يتمتع به، وأن يقوم بالواجب المصاحب له، تحت شروط معينة»[٢٩].

من الغني عن البيان أن هذا التعريف يكاد يخفي، في تضاعيفه، نسبة العدل إلى السلطة السياسية، ويكتفي برصد تداخلاته بالشأن الحقوقي والاجتماعي. ولا غرابة في ذلك، عند نصار الذي لا يفصل السلطة السياسية عن خدماتها الاجتماعية وتجلياتها الحقوقية؛ فمن المعلوم أن مقاربته لمفهوم السلطة لم تتوقف عند حدود النظر في ماهيتها ومصادر مشروعيتها، بل تجاوزت تلك الحدود «التقليدية» إلى النظر في الوجه الاجتماعي والخدماتي للسلطة، فكان من الطبيعي أن يربط مسألة المشروعية السياسية بهذا الجانب من السلطة، وأن يزج بالعلاقة الجدلية بين الحاكم والمحكوم في مضمار الحقوق التي يجب على السلطة السياسية ضمانها على مستوى علاقتها بالفرد.

يغدو الحق في الأمر، من هذا المنظور، حقاً كذلك في تحديد الحقوق وترسيمها. وبذلك يرتفع سؤال العدل ليتماهى مع سؤال المشروعية السياسية نفسها؛ إذ لا دولة مشروعة خارج إطار تصورها لمفهوم العدل، وهو ما ينقل سؤال مقبولية السلطة السياسية من مستوى

(٢٩) نصار، منطق السلطة: مدخل إلى فلسفة الأمر، ص ٢٣٧.

الشرعية (مطابقتها للقانون) إلى مستوى المشروعية (مطابقتها للحق)[٣٠]. فهل يتضمن تعريف نصار للعدل كل هذه الرهانات الضرورية لقيام مفهوم العدالة منسوباً إلى السلطة السياسية؟

١ ـ نلاحظ أن العدل عند نصار ترتيبٌ اجتماعيٌ وتاريخي قادر على ضمان الحقوق. صعوبتان، على قدر كبير من الأهمية، تستوقفان الناظر في هذا التعريف، تتعلق **أولاهما** بطبيعة هذا التنظيم وعلاقته بالفعل والاختيار العقلاني للأفراد، **وثانيهما** علاقته بفكرة الحق، والأسس النظرية التي تقوم عليها. ففيما يخص اعتبار العدلِ ترتيباً اجتماعياً، فإن الغاية منه بيانُ الطابع الإنساني لهذا المفهوم؛ إذ يرى نصار أن ذلك الترتيب «ليس هديةً من الطبيعة، بل هو من صنع الإنسان نفسه»[٣١]، وأنه ليس بمحض الصدفة أو العفوية[٣٢].

يعني هذا القول، في جملة ما يعنيه، أن العدل ترتيبٌ اجتماعيٌ ناجمٌ عن الأفراد كفاعلين، وهنا بالضبط تتبدى قيمة السلطة السياسية في نظر فيلسوفنا؛ إذ هي «أكثر السلطات الفاعلة في المجتمع قدرة ومسؤولية عن وضع الترتيب وإقامته في المجتمع، أما أطراف هذا الترتيب، فإنهم أفراد المجتمع وجماعاته، على اختلاف العلاقات والروابط التي تقوم فيما بينهم. فالترتيب الاجتماعي يطال الجانب الاجتماعي من وجود الإنسان بأوسع معانيه. وهو، بطبيعة الحال، شأنٌ تاريخي؛ بمعنى أنه متغير ومحكوم بظروف المكان والزمان، وبمعنى أنه موضوع لعمل مستمر وإعادة نظرٍ دائمة»[٣٣]. الترتيب الاجتماعي العادل ترتيب يقوم على محاور

(٣٠) Revault d'Allonnes, *Le Pouvoir des commencements: Essai sur l'autorité,* p. 95.

(٣١) نصار، المصدر نفسه، ص ٢٣٨.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٢٣٧.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٢٣٨.

ثلاثة إذاً؛ الفعل الفردي؛ والسلطة السياسية؛ والوجود التاريخي. هل يتعلق الأمر بتصور للمجتمع كذلك الذي أقام عليه رولز نظريته، والذي اختار له كعنوانٍ **المجتمع حسن التنظيم**[٣٤]؟

يقتضي الحديث عن هذا المفهوم استحضار الشعور العمومي بالعدالة، أي الارتفاع بها من مستوى الرؤية المصلحية الشخصية إلى مستوى تقبل المفهوم العمومي للعدالة، وهو مفهوم سياسي في جوهره يقتضي إعمال آليات التقبل (Acceptation) التي تمكن من جعل هذه الرؤية العمومية عاملاً موجهاً للبنية الأساسية للمجتمع؛ إذ وحده هذا الربط بين الشعور العمومي بالعدل والرهان الفردي على السعادة يمكننا من فهم تمفصلات العلاقة بين السياسي والفردي والاجتماعي. ويصعب الانتقال إلى الحديث عن الحق، بما هو أساس العدل والسلطة، من دون بيان هذه التمفصلات وأثرها في نحت تصور الأفراد عن العدل. لا يحتفل نصار بشعور الأفراد تجاه العدالة، ويُفضل الانتقال بمفهومه عن العدل إلى الحديث عن الحق باعتباره الفيصل في التمييز بين الترتيب الاجتماعي العادل والترتيب الاجتماعي الظالم[٣٥].

أسجّل، من جهتي، أن الإعراض عن استشكال آليات التعليل والتسويغ، وعلاقتها بالبنية الثقافية التي يتحرك فيها فهم الأفراد للعدل، قد يُعلّل بالأنق السياسي الذي اختاره نصار لمقاربته[٣٦]، لا سيّما أن هذا الأفق

---

(٣٤) John Rawls, *La Justice comme équité: Une Reformulation de la théorie de la justice* (Paris: La Découverte, 2008), p. 26.

(٣٥) نصار، المصدر نفسه، ص ٢٣٨.

(٣٦) هذا عينه جوهر ردّ رولز على نقد هابرماس لمقاربته للعدالة. حاول رولز تمييز مقاربته عن تلك التي انتهجها هابرماس في فهمه للعدالة، من خلال القول إن صاحب نظرية الفعل التواصلي حصر فهمه للعدالة في بعدها السياسي فقط، ونلاحظ من جهتنا أن نصار يسير في هذه الدرب التي ارتادها هابرماس. انظر تفاصيل هذا السجال بين رولز وهبرماس في: Jürgen =

يفرض على صاحبه التركيز على الحق وعملية توزيعه والفرق بينه وبين الخيرات الأساسية والأولية.. إلخ[٣٧].

غير أن ذلك لا يكفي، في نظري، للإعراض نهائياً عن هذه المسألة، خاصةً أنها تكشف لنا عن العلاقة بين العدل والبنية الثقافية والمجتمعية التي ينشأ فيها. ولعل ما يزيد من أهميتها التعريف الاجتماعي الذي اختاره نصار للعدل، عندما نظر إليه كترتيب اجتماعي؛ إذ كيف يمكن الحديث عن ترتيب اجتماعي عادل، وآخر جائر، في غياب الوعي بحس الأفراد وشعورهم بالعدالة كمفهوم وكبنية اجتماعية وثقافية، وفي غياب العناية بآليات التعليل والتسويغ التي يمكن لهذه السلطة أو تلك أن تعتد بها في عملية إنتاج المقبولية تجاه الترتيب الاجتماعي والسياسي؟

٢ ـ ما هو معيار التمييز بين الترتيب الاجتماعي العادل والترتيب الاجتماعي الظالم؟ يجيب نصار عن هذا السؤال بالقول إن «معيار هذا التفريق ليس سوى حقوق الناس في المجتمع»[٣٨].

الحق، إذاً، هو معيار العدل وجوهره، أي مقوّمه الذاتي الأساسي، وهذه مسألةٌ تنسجمُ مع روح المقاربة الحقوقية التي اعتمدها نصّار في نظره إلى السلطة عموماً؛ إذ اعتبرها حقاً في الأمر مجافياً لمختلف ضروب السيطرة والتسلطن. فما هو المعنى الذي يعطيه لمفهوم الحق في نظرته إلى العدل والسلطة؟ نطرح هذا السؤال لأننا نعتقد أن مدار كتاب **منطق السلطة** كان في أساسه على الحق، وأن هذا المفهوم يخترق نص الكتاب ويكوّن هدفه البعيد. يدرك نصار أن العدل لا يقوم على مختلف أنواع الحقوق،

= Habermas et John Rawls, *Débat sur la justice politique*, Humanités (Paris: CERF, 1997), p. 14.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ١٨.

(٣٨) نصار، **منطق السلطة: مدخل إلى فلسفة الأمر**، ص ٢٣٨.

بل إن هناك حقوقاً معينة هي التي يفترضها ترتيب العدل[٣٩]، وهي بالذات الحقوق الطبيعية التي أقرتها نظرية الحق الطبيعي. يقول نصار في هذا المعرض؛ «فكل إنسان يولد حاملاً منظومة من الحقوق التي لا دخل لأي سلطة بشرية في تكوينها، من الحق في الحياة وأسبابها إلى آخر ما يمكن استنباطه أو اكتشافه تأسيساً على هذا الحق. وكل ترتيب اجتماعي لا يقوم على احترام هذه الحقوق يخرج عن نطاق العدل»[٤٠].

من الغني عن البيان أن إقامة العدل على أساس الحقوق الطبيعية من شأنه أن يقود إلى فصل الرؤية التي يصدر عنها هذا الفيلسوف عن كل المقدمات اللاهوتية التي يمكن أن تشوش على فهمه السياسي والفلسفي للعدل، غير أن الصعوبة التي تطرح في هذا السياق تتعلق بمدى مشروعية تأسيس العدل كله على حقوق طبيعية. وهي صعوبة تنتصب من جهتين اثنتين؛ **أولاهما** أن نصار أقام تصوره لأصل السلطة السياسية على رفض فكرة الطور الطبيعي (حالة الطبيعة) التي تتنزل منزلة المسلمة (الفرضية) الرئيسية عند فلاسفة الحق الطبيعي، نظراً لقدرتها على إظهار مبدإ الحق؛ إذ يرى أن «هذا الافتراض لا يجد سنداً كافياً له في الواقع ولا في طبيعة الأشياء»[٤١]، ويفضل، بدلاً من ذلك، الحديث عن الإرادة الجامعة التي دفعت الناس إلى الاجتماع السياسي، الأمر الذي حدا به إلى التفكير في الوضع الاجتماعي للسلطة بعيداً عن فرضية الطور الطبيعي[٤٢].

لا يساورنا شكٌ في أن نصار كان موفقاً كثيراً في توظيف رفضه لفكرة الطور الطبيعي في إثبات الطابع الخدماتي للسلطة السياسية وجعلها لصيقة

---

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٢٣٩.
(٤٠) المصدر نفسه، ص ٢٣٩.
(٤١) المصدر نفسه، ص ٧٦.
(٤٢) المصدر نفسه، ص ٧٦.

بدنيا الإنسان، لكن ذلك يطرح صعوبة على مستوى تصوره لمفهوم الحق الطبيعي نفسه، إذ هل يمكن الحديث عن حقوق طبيعيةٍ بمعزل عن فرضية الطور الطبيعي؟ أوَلاَ تمثل هذه الفرضية مسلمة قبْلية لفكرة الحق الطبيعي؟ يمكن أن نلتمس جواباً عن هذا السؤال بالتنبيه إلى أن نصار نفسه لا يتبنى نظرية الحق الطبيعي كما وردت عند كبار ممثليها مثل توماس هوبز(٤٣)، وذلك لوعيه بالدور السلبي الذي يقوم به مفهوم القوة والتغالب في تحديد فكرة الحق داخل هذه النظرية، وهو ما يعني أن حديثه عن حقوقٍ طبيعيةٍ مؤسسةٍ للعدل لا يتجاوز حدود ما سماه رولز الحقوق أو الحريات الأساسية(٤٤).

يزيد من قناعتنا هاته أن الفيلسوف العربي نظر إلى الاستحقاق باعتباره أساساً للعدل، ونفى أن يكون التغالب والقوة (الغلبة) معياراً لذلك الاستحقاق(٤٥)، وهو ما يقرب رؤيته من تلك التي كونها رولز عن العدالة كإنصافٍ على نحو ما سنرى في مقام لاحق من هذه الورقة. وبذلك يكون الترتيب الاجتماعي العادل هو الذي يعتمد مبدأ الاستحقاق في ضمان الحقوق الطبيعية وما يتفرع منها من حقوقٍ أخرى، بعيداً عن مبدأ القوة والسيطرة الذي بمقتضاه يستوي العدل على التغالب. في هذا السياق يمكن أن نفهم موقف صاحب **باب الحرية** من التصورات الفلسفية التي ماهت بين العدل والغالب، والتي اختار الفارابي نموذجاً دالاً عليها. يمكن لمعترض أن يرى في انتقاء نصار محاولة للي عنق متن الفارابي ليخضع فلسفته السياسية لمبدأ التغلب والقهر، لا سيّما أن ما اقتطعه نصار من ذلك الخطاب إنما أتى في سياق استعراض صاحب **مبادئ الموجودات** لتصورات فلسفية

---

(٤٣) Thomas Hobbes, *Leviathan* (Paris: Gallimard, 2000), p. 438.

(٤٤) John Rawls, *Justice et démocratie* (Paris: Seuil, 1993), p. 45.

(٤٥) نصار، **منطق السلطة: مدخل إلى فلسفة الأمر**، ص ٢٤٦.

على نحو ما جرت عليه سيرته في التأليف. غير أن ما يهم نصار من كل ذلك هو الموقف الذي يقدمه الفارابي، والذي لا يمكن أن ننكر أنه كان شديد الحضور في تاريخ الفلسفة منذ محاورة جورجياس والجمهورية. يقوم هذا التصور على اعتبار العدل اللاإنساني صورةً أو محاكاةً، للعدل الكوني؛ فهو إذن استمرارية له في دنيا الإنسان. ونصار لا يرى مسوغاً مُقنعاً لهذا التلازم بين هذين المستويين من العدل، خاصةً أنه أراد لكتابه أن يكون نظراً في «العدل الذي نصادفه في تحليلنا للسلطة الإنسانية»[٤٦].

علاوةً على ذلك، يمكن القول إن السبب الذي حمل فيلسوفنا على رفض التصور الكوني للعدل هو ما يحويه في أمشاجه من تصورٍ استبداديٍ للوجود، يُفضي، بالضرورة، إلى جعل التغالب والقهر أساساً مقبولاً للعدل. رغم اعتراف فلسفة التغالب بالميز الماهوي الحاصل بين الإنسان وغيره من الموجودات، سواء المجانسة له أو البعيدة عنه من جهة الجنس، ورغم اعترافها بما ينجم من هذا الميز من قدرة على الاختيار، فإنها تأبى إلا أن تصهر فرادة الاختيار الإنساني في قانون التغلب الحاكم للعدل الكوني هذا، تحديداً، ما يعيبه نصار على هذه الفلسفة[٤٧]؛ إذ يرى أن مبدأ القوة لا يجب أن ينحصر، بالضرورة، في القهر والتغلب، بل يمكنه أن يوظف في أفق إيجابي يقع خارج إطار فلسفة السلب. تنظر هذه الأخيرة إلى القوة باعتبارها الوجه الآخر للتغالب؛ «كأنه، يقول نصار، لا وجود للقوة إلا للتغالب، ولا نمو للقوة إلا بالتغالب. فالقوة والتغالب وجهان لظاهرةٍ واحدةٍ. والحق أنهما ظاهرتان اثنتان، مهما كان بينهما من وشائج وصلات التفاعل»[٤٨]. المطلوب من فلسفة السلطة إذاً، أن تفصل القوة عن

---

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٢٣٥.
(٤٧) المصدر نفسه، ص ٢٤٤.
(٤٨) المصدر نفسه، ص ٢٤٤.

التغالب، أي أن تحدث انقلاباً جذرياً داخل فلسفة السلب التي تقيم العلاقة بالغير على مقتضى الصراع والتغالب، وأن تضع القوة في موضعها الطبيعي والمبدئي؛ موضع الوسيلة والاستخدام لا الغاية والهدف.

ليست هذه الفكرة بالتفصيل البسيط بالنسبة إلى الباحث في فلسفة العدالة والحق، إذ إن تبنيها يقود حتماً إلى إعادة النظر في العلاقة الجدلية بين الصراع والحق والاعتراف. فمن المعلوم أن فكرة الحق لا تنفصل عن سبل تحصيل الاعتراف به، وقد سبق لهيجل أن حلل مقدار التداخل الكبير بين الصراع، انطلاقاً من مبدأ الغيرية (المغايرة)[٤٩]، وانتزاع الاعتراف بالوجود، وما يستلزمه ذلك من اعترافٍ بالحقوق المرتبطة بالذات المعترف بها. لذلك يبقى من الصعب الحديث عن اعتراف الدولة بمنظومة الحقوق بمعزل عن هذا البعد الصراعي الحاكم للاجتماع السياسي برمته، وهذه فكرةٌ باتتْ في حكم المسلمات التي تبنتها فلسفة العدل والاعتراف، خاصةً بعد النقاشات التي سادت حقل الفلسفة السياسية والأخلاقية بعد المنعطف الذي أحدثه رولز في هذا المجال[٥٠]. من هنا يبقى الحديث عن خلخلة موقع القوة، والنظر إليها على أنها مجرد وسيلةٍ في مسار الصراع مجرد خطوةٍ لا تفيد كثيراً في تأسيس الحق على الاعتراف، لأن الاعتراف نفسه يتضمن بعداً صراعياً يصعب إغفاله في معادلة السلطة السياسية والحق.

يدرك نصار، بدوره، مقدار الأهمية التي يحظى بها مفهوم الاعتراف في تحديد العدل وأساسه الحقوقي، ويرى أن من مستلزمات السلطة أن

---

(٤٩) غيورغ فلهلم فردريش هيغل، **فنومينولوجيا الروح**، ترجمة وتقديم ناجي العونلي، فلسفة (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٦)، ص ٢٦٨.

(٥٠) الزواوي بغورة، **الاعتراف: من أجل مفهوم جديد للعدل: دراسة في الفلسفة الاجتماعية** (بيروت: دار الطليعة، ٢٠١٢)، ص ١١٣.

تعترف للأفراد بحقوقهم الطبيعية وأن تمكنهم من التمتع بها. هكذا يمكن للدولة أن تقوم على قدر مقبول من المشروعية يمكنها من الصيرورة كياناً يستوعب مختلف الانتماءات والجماعات المكونة للمجتمع؛ فمن طريق ضمان الحق تنتزع الدولة رضا مختلف الجماعات، فتحتاز ما يلزمها من المقبولية. نقرأ في **منطق السلطة** الآتي؛ «بهذا الشرط، تقوم الدولة قياماً صحيحاً، وينخفض مستوى القهر في توليدها إلى حد معقول. فالرافضون لقيامها يستطيعون متابعة نضالهم ضدها، لكن على صعيد الرأي فقط، حتى يصبحوا أغلبية، وذلك على أساس أن التعدد الأيديولوجي في الدولة أمر مشروع، ولو طال أساس الدولة نفسه»[٥١].

يكاد هذا القول أن يلخص تصور نصار لجدلية الدولة والعدل برمته، إذ إن تفكيره في الدولة لم يكن، في جوهره، غير تفكيرٍ في ضروب إرساء دعائم متينة لمشروعية الدولة. وإن نحن أنعمنا النظر في هذا النص أمكننا القول إن لتلك المشروعية تمفصلات تتجاوز نطاق العدل، أو هي بالأحرى امتدادٌ لمبدئه في مستوى العلاقة بين الدولة والفرد. يتعلق الأمر، **أولاً**، بمسألة تحصيل المقبولية والرضا باعتبارهما وجهين لمشروعية الدولة من الناحية التعاقدية والسياسية؛ ويتعلق، **ثانياً**، بمكانة الحق والاعتراف من وجهة نظر الدولة. وهذه إشكالية تخفي، في تضاعيفها، قضية ظلت حاكمة لتصور هذا الفيلسوف لموقع الدولة ومكانتها قياساً إلى السلطة والأفراد؛ قضية أسبقية الدولة وتعاليها عن مجال السلطة من حيث هي حقلٌ للصراع والهيمنة[٥٢]؛ في حين يتعلق الأمر، **أخيراً**، بعلاقة مشروعية الدولة بحرية الرأي والحق في مناقشة أسس الدولة وقواعد مشروعيتها، إذ إن هذه

---

(٥١) نصار، **منطق السلطة: مدخل إلى فلسفة الأمر**، ص ٢٤٩.

(٥٢) Pierre Bourdieu, *Sur l'Etat: Cours au collège de France (1989-1992)* (Paris: Seuil, 2012), p. 321.

مسألةٌ تتصل بقواعد العدل باعتباره ضمانة للحق في التعدد والاختلاف الأيديولوجي، وما يتناسل منه من تفتقٍ لسؤال الحرية باعتبارها أساس الشرط الإنساني نفسه(٥٣).

تمثل هذه التمفصلات الثلاثة محاور العلاقة بين العدل والدولة. وليس شأناً في باب مجُانبة الصواب الادعاء أن نصار كان يُتاخم الإعضالات التي تطرحها تلك العلاقة باستشكاله لمفهوم العدل، وهو بذلك يتموقع داخل المسألة الأم التي ما انفكت تستوقف الفكر العربي الحديث والمعاصر؛ المسألة السياسية عامةً، ومشكلة الدولة منها تحديداً(٥٤).

ثالثاً: في تضايف الدولة والعدل

١ ـ نبدأ بإشكالية تحصيل المقبولية اللازمة لمشروعية الدولة وسلطتها السياسية. نلاحظ أن نصار يصر على النظر إلى سلطة الدولة كموضوع من مواضيع العدل؛ إذ يعرض لها أن تكون محل نزاع يقتضي إخضاعه لمبدأ العدل، سواء من حيث تداول تلك السلطة على نحو عادل بين القوى المتصارعة حولها، أم من حيث إخضاع الفعل السلطوي لمقتضى العدل(٥٥). ولعل هذا هو ما قصده بالقول إن كل صراعٍ على

---

(٥٣) ناصيف نصار، **باب الحرية: انبثاق الوجود بالفعل** (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٣)، ص ٣٣.

(٥٤) نقرأ لعبد الإله بلقزيز في هذا المعرض ما يلي: «ليس من المبالغة أن نفترض وجود تلازم، تكويني وماهوي، بين الفكر العربي الحديث وبين المسألة السياسية فيه، فنقول تبعاً لذلك؛ إن الفكر العربي الحديث ولد مع ولادة الفكر السياسي فيه، أو نقول؛ إن ميلاد هذا الأخير أرّخ، رسمياً، لميلاد الأول». انظر: عبد الإله بلقزيز ورضوان السيد، **أزمة الفكر السياسي العربي** (بيروت: دار الفكر، ٢٠٠٠)، ص ٤٧.

(٥٥) نصار، **منطق السلطة: مدخل إلى فلسفة الأمر**، ص ٢٤٧.

السلطة السياسية هو بالضرورة صراع على العدل ومفهومه. يرى نصّار أن الجهة الوحيدة المسؤولة عن إخضاع السلطة السياسية لمفهوم العدل هي سلطة الدولة نفسها. وقد حمله على ذلك رغبته الشديدة في تمييز هذه السلطة عن تلك التي يمتلكها الحاكم، ليس فقط من أجل إبراز الماهية المؤسساتية للسلطة السياسية، بل كذلك من أجل التأكيد على أسبقية هذه الأخيرة وتعاليها المبدئي عن سلطة الحاكم(٥٦). ومهما يكن من أمر هذا التميز، فإن ما يهمنا منه هو تسليم نصار بالحق البديهي للدولة في الوجود؛ فهو يرى أن إرادة إيجاد الدولة «سابقة لوجودها ومستمرةٌ فيها محايثة لوجودها منذ لحظة قيامها»(٥٧).

هكذا يتميز وجود الدولة عن وجود الفرد من حيث الترتيب والأسبقية الزمنيين، وهذا أمر سرعان ما يلقي بظلاله على فهمنا لمشروعية السلطة الدولتية؛ إذ يتعلق الأمر بخلق شروط المقبولية عند الأفراد تجاه سلطة سابقة لهم في الزمان، ومتعالية عن إرادتهم من حيث كيانها. بيد أن ذلك لم يَقُدْ نصار إلى صهر تعالي السلطة السياسي في ضرب من الاستبداد والتسلطن من شأنه أن يذهب بماهيتها كسلطةٍ تقوم على الحق والاعتراف، بل إنه سرعان ما ينبه قارئه إلى أن ذلك التعالي الذي يستلزمه مفهوم الدولة يقتضي الظفر بقدر من الرضا يتراوح، في نظره، بين الإجماع والغالبية(٥٨).

يعني هذا القول أن الدولة تحتاج إلى رضا المجتمع، أو غالبيته على الأقل، حتى تحتاز لنفسها القدر الكافي من المشروعية، لتثبت بذلك حقها في الوجود. وهنا نسجل أن موقف نصار، في هذا المقام من كتابه، يقوم على غموض ناجم عن التداخل بين مفهومي الدولة والسلطة؛ فمن جهة،

(٥٦) المصدر نفسه، ص ٢٤٧.
(٥٧) المصدر نفسه، ص ٢٤٨.
(٥٨) المصدر نفسه، ص ٢٥٠.

يقول إن الدولة متعالية عن الأفراد وسابقة لإرادتهم، ومن جهة أخرى يقول إنها تحتاج إلى رضاهم لإثبات حقها في الوجود. ويبدو لي أن السبب في هذا الغموض أن نصار يكاد يماهي، في كثيرٍ من الأحيان، بين السلطة والدولة. صحيح أنه من أشد الباحثين العرب إلحاحاً على التمييز بين سلطة الدولة وسلطة الحاكم، غير أن النظر إلى الدولة ككيان مجرد ومتعالٍ عن مجال الفعل السلطوي، أي ككيان مؤسساتي يعبر عن الإرادة الجامعة ويستقل عن الصراع السياسي من حيث هو صراع على احتكار الحق في إدارة سلطة الدولة، لم يكن بالأمر البين في كتاب نصار. يتساءل هذا الأخير قائلاً: «فإذا لم تكن إرادة قيام الدولة موجودة عند أغلب أعضاء المجتمع على الأقل، فأي حق يكون لها في الوجود؟»[٥٩].

واضحٌ من هذا السؤال أنه لا يقيم ميزاً بين ما تجسده السلطة السياسية من إرادة جامعة للأفراد (أي كنظام سياسي) والدولة «بوصفها ماهية مجردة ومتعالية على حقل الممارسة السياسية والاجتماعية والثقافية»[٦٠].

على أن هذا التماس بين الدولة والسلطة ليس مما يقدح في مقاربة نصار لإشكالية العلاقة بين الدولة والحق، بل إننا نرى فيه صدى لتصوره لمفهوم السلطة، خاصةً ما تعلق منه بوجهها الاجتماعي والخدماتي؛ فمن اللافت للنظر أن هذا الفيلسوف لم ينظر إلى السلطة في بعدها السياسي فقط، بل ربطها بالجانب الاجتماعي من الحياة السياسية كذلك، معتقداً أن «الاجتماعي يشمل جميع العلاقات بين الأفراد في المجتمع السياسي»[٦١]. ولئن كان من الصعب أن يشكك المرء في التداخل بين السياسي

---

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٢٤٩.

(٦٠) عبد الإله بلقزيز، **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر**، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٤)، ص ٢٧٩.

(٦١) نصار، المصدر نفسه، ص ٢٦٥.

والاجتماعي في مسألة السلطة، فإن الوعي بالتمايز الممكن بينهما، ولو على المستوى المفهومي والنظري، يبقى خطوة أساسية لإدراك الميز بين الدولة والسلطة. لا نروم، من إشارتنا إلى هذا التداخل بين السياسي والاجتماعي، وبين السلطة والدولة، إثبات إسهام نصار في تكريس ظاهرة هيمنت على تمثل الفكر العربي السياسي للدولة منذ لحظته الإصلاحية(٦٢)، ولا نحسب إسهامه في التأصيل الفلسفي للشرط السياسي الإنساني في جملة ما رافق تلك الظاهرة من فقرٍ نظريٍ كان أبرز ما وسم التفكير في الدولة في العالم العربي على نحو ما لاحظ بلقزيز(٦٣). بل إننا نرى في ذلك استمرارية لتصوره لمفهوم العدل، الذي يتفرع إلى أنواع كثيرة وفق ما تستلزمه كيمياء الحياة الاجتماعية، «ونظراً إلى التشابك الكثيف الحاصل بين هذه الأنواع من العدل، فإنه من الممكن اعتباره وجودها متمايزةً ومتكاملة لعدل واحد شامل هو العدل الاجتماعي. ونظرية السلطة السياسية، كما هي مطروحة في هذا البحث، أي على مستوى عال من التجريد، تحتاج إلى مثل هذا المفهوم للعدل الاجتماعي»(٦٤). فبأي معنى يكون العدل عدلاً اجتماعياً في ماهيته وجوهره؟ وكيف يلقي ذلك بظلاله على ماهية السلطة من حيث هي جدلية اعتراف، مدارها على الحق والواجب، بين الحاكم والمحكوم؟

٢ ـ نعرج، بطرحنا لهذا السؤال، على مستوىً من إشكالية علاقة الدولة بالعدل يتجاوز حدود مستوى التمايز بين السلطة والدولة، يرتبط هذه المرة بالمعنى الذي يضفيه نصار على مفهوم الحق باعتباره قوام العدل السياسي والاجتماعي، وذلك انطلاقاً من مسلمةٍ حاكمةٍ لفكره تتمثل في التداخل بين هذين النوعين من العدل، بل وبتبعية السياسي منه

(٦٢) بلقزيز، المصدر نفسه، ص ٢٧٠.
(٦٣) المصدر نفسه، ص ٢٧٠.
(٦٤) نصار، المصدر نفسه، ص ٢٦٤.

للاجتماعي في كثير من الأحيان. يستوقفنا، في هذا المستوى من التحليل، إعضال العلاقة القلقة ببين الدولة والعدل بحسبانه اعترافاً رسمياً بجملة من الحقوق، الاجتماعية والسياسية كما الرمزية والثقافية؛ فمن طريق هذا الإعضال يتبدى الدور الفعال للدولة في تحديد منظومة الحقوق التي مدارُها على فكرة العدل، والكيفية التي يجب اعتمادها في تكوين مفهوم العدل من حيث هو توزيعٌ للحقوق والخيرات الأساسية. من البديهي، إذن، أن يفتح باب التفكير في ماهية العدل من زاوية علاقته بالمساواة من جهة، وبالإنصاف من جهة ثانية[٦٥]. لا يمكن الفصل بين هذين المستويين في النظر إلى العدل، بل إن هذا المفهوم لا يغدو إشكالياً إلا إن نحن قاربناه من هذه الجهة تحديداً، وما عمل رولز التأسيسي في مجال نظرية العدالة إلا علامة فارقة على ذلك، إذ كان عليه أن يضخ كل تلك العدة المفاهيمية والمنهجية في مجال العدالة للتقعيد لمفهومها كإنصافٍ[٦٦].

يخوض نصار بدوره مجازفة تحديد العدل في ضوء علاقته بالإنصاف والمساواة، ويرى أن فكرة المساواة كانت في جملة الأفكار التي أقيم عليها مفهوم العدل عبر تاريخ الفكر السياسي. وهو إذ يُقر بذلك، فإنه يعترف بأهمية هذه الرؤية التي تنظر إلى العدل باعتباره مساواة بين الناس في الحقوق، خاصةً أن هذه الرؤية كانت سليلة النضال ضد مختلف أشكال التمييز العرقي التي عانتها البشرية. لذلك تجلت المساواة في مجال النضال الإنساني من أجل الانعتاق والتحرر من مختلف أشكال الظلم والاستعباد، انطلاقاً من مسلمة المساواة بين الأفراد في الكرامة الإنسانية والفكر والحرية... إلخ. فهي، إذن، حسب نصار، «قاعدة العدل العامة»[٦٧].

---

(٦٥) المصدر نفسه، ص ٢٧٠.

(٦٦) Rawls, *Justice et démocratie*, p. 118.

(٦٧) نصار، المصدر نفسه، ص ٢٦٨.

غير أنها تمسي مسألةً مُشكلةً عندما نوسع دائرة النظر، فنتساءل عن فعاليتها في خلق العدالة الاجتماعية في ضوء الاختلاف الطبيعي الحاصل بين الأفراد، أي في ظل التباين الذي لا يمكن للعدل أن يلغيه بتمسكه بالقاعدة العامة للمساواة. وهذا أمرٌ بينٌ من خلال المبدأ الثاني الذي أقام عليه رولز تصوره للعدالة، والقائل بضرورة العمل على الارتقاء بالتباينات الاجتماعية والطبقية إلى مستوى من العدل يضمن مقبوليتها من طرف الأفراد[٦٨].

من المعلوم أن وعي الفيلسوف الأمريكي بشرط الحرية هو ما حمله على التمسك بهذا المبدأ؛ إذ إن ليبراليته السياسية تقتضي، بالضرورة، الاعتراف بمشروعية الفوارق بين الأفراد باعتبارها تجسيداً لفعلهم ومجهودهم الذي يتجاوز الحدود التي ترسمها حرياتهم الأساسية. لذلك كان عليه أن يخرج العدالة من أفق المساواة الضيق ليزج بها في مضمار الإنصاف. ويبدو أن نصار نفسه لم يكن مقتنعاً بإمكانية المماهاة بين المساواة والعدل، وهو يصرح بذلك إذ يرفض النزعة المساواتية ليؤكد أن القول بالمساواة كقاعدة للعدل الاجتماعي «لا يعني طمس الفوارق بين الأفراد الاجتماعيين، بل يعني، على العكس، توكيد احترام هذه الفوارق باسم المساواة نفسها»[٦٩].

والسبب في ذلك، كما عند رولز، هي الحرية التي توجد في كيان كل واحد من الأفراد، إذ «على هذا النحو، تصبح إشكالية العدل الاجتماعي، انطلاقاً من المساواة، إشكالية الحرية في المجتمع في المقام الأول». هل يعني هذا أن فيلسوفنا ينتهي إلى تبني الإنصاف بمعناه الذي أعطاه رولز في إطار نظريته عن العدالة؟

---

(٦٨) Rawls, *Théorie de la justice*, p. 41.

(٦٩) نصار، المصدر نفسه، ص ٢٦٩.

يصعب ادعاءُ إمكان تقديم جوابٍ حاسمٍ عن هذا السؤال، ليس فقط لأن نصار نفسه حاول توضيح الميز الذي يفصل تصوره للإنصاف عن ذاك الذي تبنته الفلسفة السياسية والأخلاقية المعاصرة، بل كذلك لأن محاولته تلك لم تكن على قدر من الوضوح يسمح لنا بالقول تجاوز الأفق الذي يتحرك فيه فلاسفة الإنصاف منذ رولز إلى أمارتيا صن؛ وبيانه أن هذا الفيلسوف، ورغم اعترافه بالمكانة الفريدة التي يتبوؤها العدل داخل خطاب فلسفة العدالة، ورغم إقراره بأن «هذا المفهوم يتضمن فكرة التقسيم بالتساوي وفكرة المشاركة بالتساوي بأنقى صورها»[٧٠]، يعيب عليه أنه مجرد صورةٍ من صور العدل «لا يمكن تعميمها على جميع علاقات التعاون والتبادل والتوزيع»[٧١].

يعني هذا أن الإنصاف لا يمكنه أن يشمل مختلف قطاعات التبادل التي يقوم عليها العدل الاجتماعي، لذلك يسعى نصار إلى إقامة هذا العدل على محاور **ثلاثة هي**؛ الحريات العامة، والتفاوت الاقتصادي الاجتماعي، والخدمات العامة[٧٢]. فهل يمكن القول إن هذه المحاور قادرة على إخراج العدل من طابعه القطاعي والجزئي الذي يفرضه مبدأ الإنصاف، وجعله شاملاً لمختلف ضروب التبادل والتعاون داخل المجتمع؟

يستلزم الجواب عن هذا السؤال التنبيه، **أولا**، إلى المعنى الذي بات مفهوم الإنصاف يتخذه بعد أن اتخذ منه رولز أساس تصوره للعدل؛ إذ الملاحظ عليه تركيزه على الجانب المؤسساتي للعدل، وكذا على مبدأ الحياد الذي يمثل قوام العدالة في نظر رولز. يقصد أمارتيا صن بالإنصاف «ألا نكون أنانيين في تقديراتنا، وأن نأخذ بعين الاعتبار مصالح الآخرين

(٧٠) المصدر نفسه، ص ٢٧٠.
(٧١) المصدر نفسه، ص ٢٧٠.
(٧٢) المصدر نفسه، ص ٢٧١.

واهتماماتهم، وسيكون علينا تحديداً أن نتجنب هيمنة مصالحنا وأولوياتنا علينا»[٧٣].

يتعلق الأمر بمبدأ عام من شأنه أن يجعل من العدل مفهوماً يشمل مختلف قطاعات الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. صحيح أنه من الممكن تطويع هذا المفهوم ليخرج عن إطار المبادئ التي حددها له رولز، وهذا هو ما قام به أمارتيا صن تحديداً[٧٤]، غير أن ذلك ليس من شأنه أن يقدح في فعاليته الإجرائية في مجال فلسفة العدل.

كما يقتضي منا الجواب عن ذلك السؤال، **ثانياً**، تدقيق النظر في المحاور التي أقام عليها نصار تصوره للعدل الاجتماعي، والتي رأى فيها مجاوزة للأفق «الضيق» الذي يتحرك فيه مفهوم الإنصاف؛ إذ يمكن القول إن تلك المحاور لا تخرج عن الإطار الذي يحدده مفهوم العدل كإنصاف، فسواءٌ تعلق الأمر بالحريات العامة أم بالتباينات الاجتماعية والاقتصادية، فإن فكرة الإنصاف من شأنها أن تقدم فهماً معقولاً لجدلية العدل والسلطة السياسية. لا يعني هذا القول أن نصار لم ينتبه إلى أهمية تلك الفكرة، بل إن الذي حمله على مساءلتها هي إيمانه بالحاجة إلى توسيعها وإغنائها لتشكل مختلف قطاعات الوجود الاجتماعي والاقتصادي والسياسي للإنسان.

*****

في ضوء هذه المعطيات، وفي ضوئها فقط، يمكن أن نفهم كل ما سيقوله نصار عن أهمية العدل بالنسبة إلى الاجتماع السياسي؛ إشادته بدوره في التأسيس للعيش المشترك من خلال مبدأ التضامن وترسيخ

---

(٧٣) Sen, *Idée de Justice*, p. 106.

(٧٤) نبيل فازيو، «العدالة بما هي رهان عمومي: أمارتيا صن ضد جون رولز،» **الفكر العربي المعاصر** (بيروت)، العددان ١٦٠ ـ ١٦١ (٢٠١٣)، ص ٢٨.

ثقافته؛ ما يحتاجه توطيد العدل من ترسيخ لسلطة القضاء وتثبيت قواعد العدل التشريعي... إلخ. لا يخامرنا شك في أصالة مقاربة هذا الفيلسوف لمفهوم ظل، لمدةٍ طويلة، حكراً على الفلسفة الغربية المعاصرة التي قطعت في التنظير له أشواطاً طويلة؛ فأمام العوز النظري، الذي ظل يسم الفلسفة العربية المعاصرة في مجال التنظير مفهوم العدل، وأمام الاجترار الذي وسم بعض المحاولات النادرة التي تصدت للتفكير في هذا المفهوم، لا يملك الباحث إلا أن يعترف بأهمية ما أقدم عليه نصار في هذا الباب، ورغم النبرة المتشائمة التي ختم بها حديثه عن العدل، بالقول إن العدل المتنامي بقيمة العدل بالنسبة إلى السلطة السياسية إنما يأتي بطيئاً، لا سيّما في ظل هيمنة الأيديولوجيا على حقل التسويغ السياسي ومجال إنتاج القيم السياسية، فإن تمسكه بالفلسفة ظل قائماً، معتبراً أن الفلسفة من شأنها «أن تعلم السلطة السياسية أنها سلطة عامة، وليست سيطرة، وأن واجبها احترام الكرامة المطلقة لكل شخصٍ إنساني، وأن الإصغاء إلى صوت العقل ضمانة للعدل تجاه شطط الأيديولوجيا ونزفها»[٧٥].

يمكن للمرء أن يتساءل عن مدى قدرة الفلسفة على النهوض بمثل هذه المهمة، وعما إذا كان فلاسفتنا العرب قد أسعفونا بما يكفي من آليات تسويغية لترسيخ ثقافة تؤمن بمبدأ العدل. كما يحق له أن يتساءل عن علاقة هذه المهمة بالتراث الفلسفي الذي تتحدر منه تجربتنا الثقافية والفلسفية، وعن محدوديته التاريخية قياساً بالتراث الذي راكمته الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة في مجال التفكير في العدل، وفي هذه الحالة، ما الذي يتبقى من فكرة الاستقلال الفلسفي التي راهن عليها فيلسوفنا العربي في التأسيس لمشروعه في النهضة الثانية؟ إذ سيتبدى حينها أن ما يقدمه

---

(٧٥) نصار، منطق السلطة: مدخل إلى فلسفة الأمر، ص ٢٨٨.

تراثنا عن العدل لا يضارع، من حيث القيمة والفعالية، ما باتت تمدنا به الثقافة الغربية في هذا الباب، وسيكون علينا حينها أن ننهل منها جل عناصر تصورنا لهذا المفهوم، ولغيره من المفاهيم الناسجة للسلطة نفسها. بيد أن التفكير في هذه الأسئلة، بقدر ما يلوح بإمكانية نقد تصور نصار وخلخلة أسسه، بقدر ما إنه يمثل حاجة، بل وواجباً تقتضيه أخلاقيات البحث العلمي والفلسفي، تجاه فلسفة تحتاز هذا القدر من الجدة والفرادة في جغرافيا الخطاب الفلسفي العربي المعاصر.

الفصل التاسع

في نقد السلطة الدينية

عبد اللطيف فتح الدين(*)

سئل المفكر والفيلسوف العربي ناصيف نصار ذات مناسبة عن الخيط الناظم الذي تنتظم بوفقه أعماله، فكان أن أجاب بالآتي:

«لدي أربعة مؤلفات تعبّر عن فلسفتي:

«طريق الاستقلال الفلسفي» هو كتاب وضعته بعد تجاربي الأولى في البحث والتأليف في سبعينيات القرن الماضي. وهو كتاب في المنهج أحدّد فيه المفاهيم والطرق التي ينبغي للفيلسوف العربي أن يعتمدها، وأن يسلكها لكي يخرج من تاريخ الفلسفة ويصبح فيلسوفاً بحسب مقتضيات الخصوصيّة الثقافيّة العربية...

بعد ذلك، اشتغلت على بناء المنهج، فوضعت أعمالاً فلسفية متنوعة ومتكاملة صدرت تباعاً بعد ذلك التاريخ، أهمّها «منطق السلطة» الذي أطرح فيه نظرية متكاملة لموضوع السلطة الذي هو موضوع رئيسي في مؤلّفاتي.

(*) رئيس شعبة الفلسفة في كلية بنمسيك، جامعة الحسن الثاني ـ الدار البيضاء.

ثم كتبت كتاباً كاملاً عن الحريّة التي هي بنظري مفهوم فلسفي متلازم مع مفهوم السلطة. كتابي «باب الحريّة» لا يدخل في تفاصيل الحريّات الميدانيّة، بل هو قائم على الدفاع عن مبدأ الحريّة وأوّليّة الحريّة في الوجود الإنساني.

وبعد ذلك، ساقتني أبحاثي إلى التعمّق في موضوع الوجود التاريخي الذي خصصت له كتاباً كاملاً تحت عنوان «الذات والحضور».

يبقى أصدقُ حديث عن مسار فكري معين هو حديث صاحبه، رغم أنف كانط الذي ذهب إلى أن من شأن اللاحق أن يفهم السابق بفهم أفضل مما فهم السابق نفسه؛ فالرجل نفسه احتج على سوء فهم مساره من لدن تلامذته، مكذباً نفسه بنفسه، داحضاً بهذا المبدأ التأويلي العجيب الذي كان وضعه!

وإذن، ثمة أربع محطات أساسية في مسار الأستاذ ناصيف نصار تؤشر عليها أربعة كتب أساسية. ونحن نحاول في هذه الورقة الوقوف على واحدة من القضايا المحورية التي تناولها الفيلسوف العربي ناصيف نصار بالبحث والتحليل في إطار مشروعه الفلسفي، ونقصد بها قضية العلاقة بين السلطة الدينية والسلطة السياسية. وهي قضية تجد أسباب وجودها في التوجه العام لذلك المشروع من جهة، بحكم إيمان صاحبه بالحاجة إلى الفصل بين الديني والسياسي في بناء النهضة العربية الثانية، كما تجدها في المكانة التي احتلها التحليل الفلسفي في تكوين ذلك المشروع والتقعيد له من جهة ثانية. من المعلوم أن نصار أكد على أهمية الفلسفة في بناء النهضة الثانية نظراً إلى الدور التنويري والنقدي الذي يمكنها أن تضطلع به[1]. من

---

(١) محمد المصباحي، جدلية العقل والمدينة في الفلسفة العربية المعاصرة (بيروت: منتدى المعارف، ٢٠١٣)، ص ٧١.

هنا وجب القول إن الانفتاح على قضية العلاقة بين السلطة الدينية والسلطة السياسية ليست مسألة عرضية بالنسبة إلى نصار، إذ شكل التفكير في تلك العلاقة حلقة من حلقات تحليل مفهوم «السلطة» ذي الطابع المركب.

ويمكن القول بصفة عامة إن كتاب منطق السلطة استطاع الكشف عن مقدار التركيب الذي يتسم به مفهوم السلطة، وذلك من خلال الوقوف عند الحدود التي تفصل بينه وبين غيره من المفاهيم المتداخلة معه، التي يبقى على رأسها مفهوم «السلطة الدينية». كيف تصور نصار إذن العلاقة بين هاتين السلطتين؟ وبأي معنى يمكن الحديث عن سلطة دينية تقابل سلطةً سياسية؟ وهل ثمة من حجةٍ لإعادة النظر في تلك العلاقة في زمن بات فيه التداخل بينهما أقرب إلى واقع الحال من التمايز.

يبادر نصار إلى تحديد ضروب العلاقة المتصورة بين السلطتين الدينية والسياسية. وهو يصدر في ذلك كله عن وعيه بمقدار التداخل بينهما، وما نجم منه من معاناة إنسانية يشهد التاريخ بفظاعتها في كثير من الأحيان؛ وذلك سواء بسببٍ من تسخير السلطة الدينية لنظيرتها السياسية أم بسببٍ من تسخير هذه للأولى. يمكن أن نميز، في نظر نصار، بين أشكال أربعة اتخذتها العلاقة بين السلطتين عبر التاريخ الإنساني؛ الاندماج والتحالف والاستعباد والاستقلال. يضعنا هذا التصنيف أمام تجليات مختلفة يمكن لتلك العلاقة أن تتخذها، خاصة عندما يتعلق الأمر بإعمال السلطة الدينية في تسويغ القرارات والتدابير التي تتخذها السلطة السياسية، فتصبح بذلك عنصراً موجهاً لمسار السلطة والدولة. ولو أننا أنصتنا لنداء العقل وأعملنا النظر الفلسفي، لانتهينا، في نظر نصار، إلى القول إن الشكل الصحيح الذي يمكن أن تتخذه تلك العلاقة هو شكل الاستقلال الذي يضمن لكل سلطة مكانتها وقيمتها بالنسبة إلى الإنسان. يمكن أن نتفهم هذا الموقف بالقول إن صاحبه سعى، منذ البداية، إلى حصر مقاربته للسلطة في ما يتعلق

بالحياة الإنسانية، أي كما تعبر عن نفسها داخل الحياة اليومية للأفراد، فكانت النتيجة أن نظر إلى الصراع على السلطة باعتباره صراعاً يتحقق في عالم الإنسان ودنياه، ولا علاقة له لا من قريب ولا من بعيد بالأسئلة اللاهوتية الكبرى التي يجب الابتعاد عنها كلما حاولنا أن نفكر في السلطة وحقيقتها. ليس هذا الموقف بالمسألة السهلة إن نحن فكرنا فيه من داخل الخطاب الفلسفي العربي المعاصر؛ فصاحبه يواصل عملية برهنته على صحة اختياره العلماني والعقلاني الذي كان في جوهره، نتيجة ملاحظته للدور السلبي الذي أداه توظيف الدين وسلطته في إذكاء الصراعات الدينية والطائفية في مناطق كثيرة من العالم العربي[٢].

ورغم وضوح صاحب هذا الموقف في شأن اختياره الأيديولوجي القائم على الفصل بين السلطتين الدينية والسياسية، إلا أن من يقرأ كتابه ينتبه إلى أن ذلك الفصل لم يكن نتيجة جهل، أو تجاهل، بطبيعة السلطة الدينية ومستلزماتها، بل إن ذلك القارئ سرعان ما يندهش لمدى استيعاب ناصيف نصار لمنطق السلطة الدينية ووعيه الدقيق بمختلف محدداتها، وكذا بمفعولها في الحياة الإنسانية. لذلك نؤكد أننا لسنا أمام قراءة تقصي الدين من حياة الإنسان وتجابهه بموقف عدمي، بقدر ما إننا أمام عقلانية منفتحة على الحياة الدينية، وتسعى إلى وضعها ضمن النظام العام للوجود الإنساني ومقتضياته. لا يجب أن نفهم من دعوة نصار إلى الفصل بين السلطتين الدينية والسياسية أننا أمام تخلٍ نهائي عن الشرط الروحي للإنسان، بل يجب الاعتراف بأننا أمام محاولة لفهم العلاقة الممكنة والنموذجية بينهما من أجل فهم أعمق للإنسان ولعلاقته المتوترة بالسلطة.

---

(٢) ناصيف نصار، الإشارات والمسالك: من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية (بيروت: دار الطليعة، ٢٠١١)، ص ٢٠٩.

يذهب نصار إلى التأكيد على وجود فصل تام بين السلطتين الدينية والسياسية من حيث الموضوع والغايات التي تهدف إليها كل واحدة منهما؛ فمن جهة الموضوع، يمكن القول إن محور السلطة الدينية هو الله وعلاقة الإنسان به. يمكن أن توظف هذه العلاقة في اللعبة السياسية بهذه الكيفية أو تلك، لكنها لا يمكن أن تتجاوز حدود العلاقة الدينية من حيث المبدأ. هذا في حين أن محور السلطة السياسية إنما هو دنيا الإنسان وحياته الاجتماعية؛ إذ تسعى كل سلطةٍ إلى تحقيق الهدف الأسمى للوجود الإنساني الذي هو السعادة، وتهدف إليها وفق الشروط المحددة لإمكانيات عملها في نظر ناصيف نصار. ولذلك فإنه لا مجال للمزج بين السلطتين مزجاً، ولا لإسقاط مقولات إحداهما على الأخرى إسقاطاً. ما الذي يعنيه هذا الفصل من جهة الموضوع بالنسبة إلى السلطة السياسية؟ يمكن أن نفهم من ذلك أن الغايات التي توجه السلطة السياسية لا يمكن أن تصُبّ، ولا أن تختزل، في تلك التي تهدف إليها السلطة الدينية. تمثل هذه الفكرة مسلمةً أسس عليها ناصيف نصّار اختياره العلماني والعقلاني كما سبق القول، كما أنها تشكل مقدمة لنسف فكرة الدولة الدينية التي كان على الفلسفة أن تُسهم، في نظره، في تفكيكها والكشف عن مظاهر الغلط فيها.

لا حاجة إلى التذكير بأن تصوراً كهذا ليس له إلا أن ينتهي إلى رفض كل حديث عن الدولة الدينية التي تتخذ من السلطة الدينية سبباً كافياً لوجودها، لأن من شأن التقابل بين الديني والسياسي أن يصل درجة التنافر كلما حاول أحدهما إخضاع الآخر وإعماله في مجاله هو. والنتيجة المتحصلة هي أنه: «لو كان حضور الله في دنيا الإنسان، يقول نصار، حضور الشمس في دنيا الطبيعة، لكانت الدولة الدينية أفضل الدول وكان نظام سلطتها أفضل الأنظمة على الإطلاق، إذ لا نتصور عاقلاً مبصراً

يفضل أن يعيش في الظلام، بينما الشمس تشرق وتحيي وتدفع إلى التمتع بها. ولكن حضور الله في دنيا الإنسان ليس كحضور الشمس في الطبيعة».
نحن إذن أمام اختلاف ماهوي بين مركزية الله في دنيا الطبيعة ومركزية السلطة في دنيا الإنسان، لذلك سيكون على هذا الفيلسوف أن يقدم نقداً لفكرة «الدولة الدينية» انطلاقاً من هذا التمايز الطبيعي والماهوي بين السلطة السياسية والسلطة الدينية. ونحن نشدد، من جهتنا ههنا، على فكرة التمايز الماهوي بين السلطتين، لأن تحليلات نصار تقود إلى هذه النتيجة رغم اعترافه بالتداخل الحاصل بين السلطتين على مستوى العلاقة القائمة بينهما كما سلف الذكر. ولا أدل على ذلك، في اعتقادنا، من لجوئه إلى الطبيعة الإنسانية للبرهنة على وجود ذلك التمايز استناداً إلى رصد سمات السلطة الدينية ومقوماتها الذاتية، وكل ذلك في أفق إثبات قدرة العقل الإنساني واستقلاليته عن كل سلطة خارجية عن سلطة الإنسان السياسية.
كيف يحدث ذلك؟

نبادر إلى الإشارة إلى أن نصار وقف مطولاً عند ماهية الإيمان باعتباره بعداً أساسياً من أبعاد الكينونة الإنسانية، معتقداً أن الإيمان معطى طبيعي في الإنسان؛ فهو إذن شرط من شروط وجودنا الإنساني الذي لا دخل لهذه السلطة أو تلك في تشكُّله أو صناعته، شأنه في ذلك شأن الحقوق الطبيعية التي يولد بها الإنسان، التي اعتبرها نصّار قاعدة للحكم على العدل السياسي باعتباره ترتيباً اجتماعياً يراعي الحقوق الطبيعية التي يمتلكها الإنسان. وهو الأمر الذي سيسمح لنا بالقول إن الإيمان لا يخضع للسيطرة والإكراه، فهو «لا قهر فيه ولا إلزام» بخلاف السلطة السياسية التي تسبق الإيمان في نظره.

نسجل، أولاً، أن التركيز على الإيمان كان يرمي إلى الكشف عن الخلل الذي يعتور فكرة السلطة الدينية؛ إذ يقود التسليم باستقلالية الإيمان

إلى التسليم بطابعه الشخصي الذي يدخل في باب الحرية والحق، فهو بعيد من هذه الجهة عن الإكراهات التي يمكن أن تمارسها هذه الجهة أو تلك على الفرد باسم إيمانه لتحصيل أهداف سياسية معينة. لا يجب أن نفهم من هذا أن نصار ينظر إلى السلطة السياسية باعتبارها سيطرة ونفوذاً وهيمنةً، فنعتقد، عن خطأ، أننا أمام تصور سلبي لتلك السلطة. ويبقى الدليل على ذلك أنه جعل من كتابه **منطق السلطة** بياناً من أجل «فصل المقال في ما بين السلطة والسيطرة من اتصال» لو حق لنا استعمال العبارة الرشدية الشهيرة. فكيف يمكن أن تكون السلطة السياسية حقاً في الأمر[٣] لا يقوم على القهر والسيطرة، في الآن ذاته الذي يقابل فيه الإيمان الذي لا قهر ولا إلزام فيه؟ ألا يضعنا هذا المعنى الإيجابي للإيمان أمام أحد الاختيارين؛ إما القول بأن السلطة السياسية قهر وسيطرة، في مقابل الإيمان الذي لا إكراه فيه، أو الاعتراف بأن السلطة الدينية يمكنها أن تكون قاعدة للسلطة السياسية، مادام الإيمان مؤسساً على الحرية ومنافياً للقهر؟

نجيب عن هذا السؤال بالقول إن نصار لم يقصد، من الصورة الإيجابية التي قدمها عن الإيمان، التمهيد للخلط بينه وبين الفعل السياسي، ولا البحث عن إمكانيات للمواءمة بين السلطتين اللتين تنبعان من كل واحد منهما. وهنا نلاحظ، ثانياً، أن إقراره بأسبقية السلطة السياسية على السلطة الدينية إنما كان تعبيراً عن وعيه بأولوية الوجود السياسي للإنسان، دون أن يعني ذلك رفضاً للجانب الديني أو حطاً من قيمته. وهنا يتضح لنا أننا أمام موقف فلسفي بقدر ما يتمسك بالعقل والعقلانية فإنه لا يعرض عن الجانب الديني من الحياة الإنسانية، بل ويذهب إلى الاعتراف به إلى حد القول إن الإيمان يقدم لنا صورةً عن الله والعالم والإنسان، وبأنه مركوز

---

(٣) ناصيف نصار، **منطق السلطة: مدخل إلى فلسفة الأمر** (بيروت: دار أمواج، ٢٠٠٣)، ص ٨.

في الطبيعة الإنسانية والوضع البشري كذلك. ولعلنا لا نبالغ إن قلنا إننا أمام واحدة من أبرز السمات التي اتسم بها الموقف العقلاني عند نصار؛ نعني عقلانيته المنفتحة على مختلف السلط المنافسة لسلطة العقل وخاصة منها سلطة الدين والإيمان. تجدر الإشارة، في هذا السياق، إلى أن هذا الموقف كان نتيجة تحليل ناصيف نصار للطبيعة الإنسانية، وما اعترافه بأهمية الدين والإيمان إلا نتيجة إدراكه لهذا التداخل بينهما في تكوين تلك الطبيعة. فهو ليس موقفاً يمكن تعميمه على الحياة السياسية للإنسان، لأن الفصل بين السياسي والإيماني يبقى المقدمة الرئيسية التي انطلق منها في تحليله لهذه القضية.

من هذا المنطلق يمكن أن نتفهم إلحاح نصار على الحاجة إلى ذلك الفصل وقيمته من الناحية الفلسفية والسياسية؛ فهو لم يعترف بقيمة الإيمان إلا للبرهنة على فساد الأسس التي بنى عليها دعاة الدولة الدينية موقفهم من العلاقة بين السلطة الدينية ونظيرتها السياسية. كوّن هؤلاء رؤية إلى المجال السياسي تنطلق من مركزية الإيمان والدين وقدرتهما على مد الفاعل السياسي بأدوات لتوجيه فعله، حتى يصير أقدر على الاستجابة لمقتضيات الدين وأهدافه الكبرى. من المعلوم أن تلك الأهداف توجد خارج دنيا الإنسان، كما لاحظ ابن خلدون من قبل[٤].

لذلك، يضع نصار تلك الأهداف جانباً، ويخرجها من حسابات السلطة السياسية، احتراماً لمقدمته الكبرى التي بنى عليها صرح نظريته في السلطة، والقائلة بأن هذه الأخيرة تخص فقط دنيا الإنسان من دون سواها. ولو نحن شئنا الدقة أكثر، لكان علينا أن نشير إلى أن نقد نصار للسلطة

---

(٤) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة (بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.])، ص ١٤٨.

الدينية صدر، إضافة إلى ما سبق، عن إيمانه بالعقل وقدرته على جعلنا نفهم كثيراً من الأمور التي يدعي بعض المدافعين عن السلطة الدينية، احتكار الدين لحقيقتها؛ فالدين يقدم لنا صورة عن وضع الإنسان في العالم، وعن الله، والمصير وغير ذلك من القضايا التي تهم الإنسان من قريب أو من بعيد؛ وهي كلها قضايا يمكن للعقل أن يمدنا ببعض الحقائق والأفكار عنها[٥]. بل إن ذلك العقل يمكنه أن يثبت لنا، كذلك، أن السلطة السياسية ليست بحاجة إلى السلطة الدينية ولا إلى الإيمان عندما يتعلق الأمر بوجودها داخل المجال السياسي، وبتدبيرها لدنيا الإنسان، طالما أن علة كل السلط مركوزةٌ في الطبيعة البشرية التي تمثل خير منطلق لفهم العلاقة بين مختلف السلط الموجودة في الحياة الإنسانية في نظر ناصيف نصار.

حاول هذا الأخير، وانطلاقاً من برهانه هذا، أن يثبت وجود تناقض بين فكرة الدولة الدينية والطبيعة الإنسانية. وهذه خطوة نحسبها ذات أهمية كبيرة، لأنها تكشف عن الغاية البعيدة التي وجهت مقاربة نصار للوضع الإنساني، والتي تتمثل في التوسل بهذا المفهوم في عملية البرهنة على خطأ الرؤية الدينية إلى السياسة ومجالها، وكأن لسان حاله يقول؛ إن الذين يدافعون عن دولة دينية يطمحون إلى هدف لا طاقة للطبيعة البشرية به. فما هي أبرز سمات الدولة الدينية؟ وكيف يمكن الخروج من الأفق الضيق الذي يحدده مفهومها؟

يلاحظ ناصيف نصّار أن الإيمان الديني يبقى الخاصية الأبرز التي تتصف بها السلطة الدينية؛ فهي تجعل منه صلة الوصل والجامعة التي ينهل منها أفراد الدولة هويتهم الجامعة والمشتركة، وهي المنبع الواحد والوحيد

---

(٥) نصار، المصدر نفسه، ص ١٣٢.

لها في هذا الباب. لا يدرك الفرد نفسه، في هذه الدولة، إلا من حيث هو استمرارية لهذه الهوية الإيمانية التي تعتبرها الدولة الدينية قوام الأمة وقاعدة هويتها. لذلك سيكون من الصعب البحث عن مصادر أخرى لتلك الهوية خارج نطاق الرابطة الدينية الإيمانية. لا يسوق نصار هذه الحقيقة إلا ليبين تناقضها مع التعدد الفكري والأيديولوجي الذي تستلزمه الحياة السياسية وسلطتها[٦]، ومع شرط التعدد والحق في الاختلاف الذي يبقى جوهر الفعل والمجال السياسي. لذلك كان من الطبيعي أن تتصف السلطة الدينية بكثير من القهر والتغلب الذي يصل إلى مستوى الاستبداد في جل الأحيان، ما دام أن سلطة الدولة الدينية ترتبط بالمذهب الديني وبالعقيدة أكثر مما ترتبط بالدولة والسلطة السياسية؛ فهي، بسبب ذلك، توجد خارج إطار الرابطة المدنية التي ترتفع بالفرد إلى مستوى المواطن، وبالرعية إلى مستوى الشعب الحر والمسؤول. يمكن أن نستنتج من هذه المعطيات أن السلطة السياسية، أي «السلطة في دنيا الإنسان الطبيعي، سابقة على تجربة الإيمان الفردي»[٧].

تعني الأسبقية هنا أن المجال الطبيعي للسلطة السياسية لا يمكن أن يرتد إلى محددات دينية أو إيمانية، وأن السعي إلى ذلك معناه قلب أوضاع الطبيعة الإنسانية ومحو شرطها السياسي.

وفضلاً عن ذلك، يسجل نصار أن واحدية السلطة الدينية لا تترك مجالاً لظهور معارضة داخل الدولة. وليس في ذلك ما يثير تعجبنا طالما أن المبدأ الحاكم لتلك الدولة مبدأ ديني متعال عن آراء الأفراد، وما دام كل اختلاف مع المعتقد والإيمان هو، من منظور الدولة الدينية، رفض لهما.

---

(٦) المصدر نفسه، ص ٢٨٨.

(٧) المصدر نفسه، ص ١٥٠.

وهكذا تصير شيطنة المعارضة من أبرز خصائص تلك الدولة؛ إذ المعارضة هنا كناية عن تعدد الآراء واختلافها، في حين أن الإيمان والمعتقد مطابق للحقيقة الواحدة والوحيدة. لا يقدم هذا الموقف الاستبدادي نفسه كاختيار ثانوي، بل هو محدد من محددات الرؤية الدينية التي لا يمكن أن تقبل تعدد الآراء وترى فيه خطراً يتهدد وجود الإيمان ويزحزح مركزية مصدره المتعالي عن الوجود البشري. لذلك سرعان ما يغدو الاستبداد الديني بحرية الفرد استبداداً يطال المجال السياسي ككل؛ إذ يلازم الاستبداد السلطة الدينية، «ويتخطى التفرد بالحكم إلى احتكار النشاط السياسي في المجتمع»[٨]. لا غرابة إذاً أن يكون الحديث عن المعارضة السياسية، أو عن مجرد حقها في الوجود ضمن منظومة الدولة الدينية، مسألة لا معنى لها، «فلا مكان في الدولة الدينية للمعارضة السياسية بالمعنى الحقيقي، ولا نشاط سياسياً في المجتمع الديني المستقل إلا للحاكم الديني»[٩].

والحال أنه يمكن للباحث أن يعثر على أمثلة كثيرة من التاريخ الإنساني يبرهن بها على صحة التحليل الذي قدمه نصار في هذا الباب؛ إذ ظل رفض الاختلاف والتعدد العنوان الأبرز لكل تجربة سياسية اتخذت من العقيدة والإيمان سبباً علّلت به وجود سلطتها ودولتها. ومهما يكن من أمر، فإن الثابت هو أن نقد نصار ارتكز على حضور هذا النفور من الاختلاف والتعدد باعتباره نواة السلطة الدينية، وعلى النظر إليه باعتباره مناقضاً للطبيعة الإنسانية القائمة على الحق في التعدد والاختلاف. كما أننا لا نشك في حضور الوضع السياسي العربي عموماً، واللبناني منه تحديداً، في تشكل هذا الموقف من السلطة الدينية في فكر هذا الفيلسوف[١٠].

---

(٨) المصدر نفسه، ص ١٥١.

(٩) المصدر نفسه.

(١٠) نصار، **الإشارات والمسالك: من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية**، ص ٢١٠.

يمكن للبعض أن يرفض هذا الموقف بالقول إن السلطة الدينية ما انفكت تعترف بالحاجة إلى التسامح بين العقائد والأديان، وبخاصة بعد الحروب الدينية التي أفرزت الوعي بالحاجة إلى التسامح كحل للخروج من المأزق الذي أفضت إليه واحدية الحقيقة وانغلاقها داخل منظومة الوعي الديني. غير أن هذا الاعتراض لا يغير شيئاً من النتائج التي انتهى إليها نصار؛ فمفهوم التسامح لا يتضمن في ثناياه اعترافاً بالحق المطلق للآخر المغاير لنا في الاختلاف المطلق والكلي عنا؛ أي في حقه في أن نقبله في اختلافيته المطلقة عنا على حد تعبير جاك دريدا.

ولهذا السبب، يؤكد نصار أن التسامح، بالرغم من أنه يخفف من وطأة الاستبداد، لا يذهب إلى حد محوه كلياً من الاجتماع السياسي. يقود ذلك إلى القول إن المطلوب من فلسفة السلطة هو البحث عن جذور الاختلاف السياسي بعيداً عن مقولة التسامح التي لا تقيم مساواة في الحق في الوجود بين أطرافها. يرى نصار أن العدل السياسي يتجاوز حدود فكرة التسامح التي ظلت تلهم كثيراً من المصلحين الدينيين؛ فهو «يقتضي احترام الحق الطبيعي لكل إنسان في أن يمارس حريته وهو عضو في الدولة مساوٍ لغيره من أعضائها بدون استثناء»[11].

من يقرأ كتاب **منطق السلطة** سيلاحظ أن صاحبه يراهن على مفهوم العدل من أجل بناء نظريته في السلطة؛ فالعدل عنده ترتيب اجتماعي يقوم على الاعتراف بالحقوق وتمكين الأفراد من ممارستها، وهو قادر على تحقيق نوع من الاعتراف بين مختلف مكونات المجتمع والقوى الناظمة له، مما يعني أن ناصيف نصار يرى فيه مفهوماً يتجاوز محدودية التسامح،

---

(١١) نصار، **منطق السلطة: مدخل إلى فلسفة الأمر**، ص ١٥٤.

ومن شأنه بالتالي أن يسهم في التأسيس لمجتمع عادل حتى وإن كان مجتمعاً متعدداً من الناحية الثقافية والدينية.

على أن ما سبقت الإشارة إليه من خصائص الدولة الدينية لم يكن ليحول دون انتباه نصار إلى الدور السلبي الذي يلعبه العامل الديني في مجال التشريع، وخاصة عندما يدافع دعاة تلك الدولة عن مركزية الشرع الديني في عملية سن القوانين ووضعها. يروم التشريع الديني أغراضاً تقع خارج الوجود الدنيوي للإنسان. وهذا أمر من شأنه أن يؤثر سلباً في مراعاة الأهداف الكبرى التي يرومها الاجتماع السياسي، بدعوى أنه من واجبات السلطة السياسية أن تحرص على الدين والمعتقد. ضداً على هذا الموقف، يؤكد نصار أن الدين ليس بحاجة إلى سلطة سياسية تحميه، بل إن من شأنه أنه يحرس نفسه بنفسه، وذلك ما دامت الطبيعية الإنسانية بحاجة إليه للإجابة عن أسئلتها التي تطرح الوضعيات المحددة للوجود الإنساني. لا داعي للقول إن التسليم بهذه الحقيقة يعني بالضرورة الإقرار باستقلال السلطة السياسية، في مستواها التشريعي، عن السلطة الدينية، وقدرة كل واحدة منها على الوجود مع الأخرى دونما تطاول على مجال اختصاصها[١٢].

ها هنا يقدم ناصيف نصار موقفه بوضوح من العلاقة بين السلطتين في ما يخص التشريع؛ إذ يرى أنه من واجب السلطة الدينية أن تعترف للسلطة السياسية باستقلاليتها وحقها في الوجود، ما دام الدين نفسه أقر بالحاجة إلى الدولة. حينها، سيبدو جلياً أن «التشريع السياسي شأن دنيوي تاريخي محض، لا يبتغي في ذاته غاية أخروية، وإذا كان لابد من إرجاعه

---

(١٢) المصدر نفسه.

إلى إرادة الخالق، فإن إرجاعه إليها يجري بالضرورة عبر إرجاعه إلى إرادة الإنسان المعبرة عن قدرته المبدعة»[١٣].

هكذا ينتهي نصار إلى رصد أبرز خصائص الدولة الدينية. ولعله قد بات من الواضح مقدار التناقض الذي يكتنف مفهومها؛ إذ لا يمكن الحديث عن سلطة مقبولة في الحياة الإنسانية إلا إذا كانت سلطة تؤمن بالحق في الاختلاف والتعدد، وتسعى إلى تحقيق أهداف تتجسد في العالم المعيش للإنسان. وهذه أمور لا تقبل بها الدولة الدينية، مما يقيم الدليل على فساد مفهومها ومحدوديته بالنسبة إلى فلسفة السلطة. تؤمن هذه الفلسفة بأنه «لا دولة في السماء» وبأن «الدولة ظاهرة دنيوية، اجتماعية وتاريخية، قاعدتها منطقة معينة من الأرض، وأساسها مجتمعٌ يعيش على هذه الأرض ويتفاعل معها عبر مراحل التاريخ وأطواره». ولعله من الواضح القول إن تمسك نصار بهذا الموقف هو الذي يفسر لنا طبيعة تصوره للعلاقة السليمة بين السلطة الدينية والسلطة السياسية، والتي اعتبرها علاقة تحالف دستوري الشأن فيه أنه يقوم على فكرة التواصل بين السلط بدلاً من الصدام والجفاء الذي لا يمكنه أن يقود إلا إلى نتائج لا تخدم الاجتماع السياسي لا من قريب ولا من بعيد. كيف ذلك؟

يفضل نصار وصف التحالف الدستوري بين السلطتين السياسية والدينية بالاستقلال. ولا يعني هذا الأمر أنه على كل سلطة أن تنأى بنفسها عن الأخرى، أو أن تتشرنق داخل عالمها دونما إنصات إلى غيرها من السلط، بل إن الاستقلال يشير، هنا، إلى الحوار والتواصل، كما يشير إلى الاحترام المتبادل والاعتراف بحق كل واحدة منها في الوجود، لكن داخل المجال الطبيعي الذي وجدت فيه ولأجله. يقول نصار موضحاً موقفه هذا:

---

(١٣) المصدر نفسه، ص ١٥٧.

«إن انفصال الدولة عن الدين، ومؤسسات الدولة عن مؤسسات الدين، لا يعني أكثر من تحرير السلطة الدينية من سيطرة السلطة السياسية، سواء أكانت هذه السيطرة مكشوفة أم خفية، وإعادة كل واحدة منها إلى نطاقها الخاص، لكي تدور فيه وتدافع فيه عن نفسها بنفسها، من دون إخضاع ومن دون استخدام للأخرى». هكذا تكون هذه العلاقة ضمانة للانفصال بين الديني والسياسي في مجال الحياة السياسية للمواطنين، وذلك ما دامت الحياة العمومية حياة تستلزم التعدد والاختلاف اللذين يضمنهما اختلاف الآراء والتنازل عن فكرة الحقيقة الواحدة والوحيدة التي كانت دائماً وراء حروب وصراعات قامت باسم العقيدة والدين. ولذلك لا يرى نصار ضيراً في أن يجعل من مهام السلطة السياسية ممارسة رقابتها على السلطة الدينية حتى لا تعمل على خلق مثل تلك الحروب والصراعات.

الفصل العاشر

ابن خلدون وقراؤه: ناصيف نصّار نموذجاً

عبد المجيد الجهاد(*)

مقدمة

كتب العديدون عن ابن خلدون، لدرجة يصعب الإلمام بكل ما قيل في هذا الشأن، وهو كثير.. وإن كان أغلب الكتابات معاد مكرور، هذا على الرغم من جهر أصحابها بالقول إن كل ما نطق به الآخرون في حق ابن خلدون قد شابه الكثير من التصحيف والتحريف، وبأن مهمتهم الأساس تروم القيام بعملية ««تصحيح» تعود بالفكر الخلدوني إلى إطاره الأصلي، وتحتفظ له بكليته وهويته الحقيقية»[1]، ومنهم من رام «رأب التصدع الذي أحدث داخل هذا التأليف، وإعادة الوحدة المنطقية للفكر التاريخي لابن خلدون»[2].

(*) أستاذ علم الاجتماع، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بنمسيك، جامعة الحسن الثاني، الدار البيضاء.

(1) محمد عابد الجابري، **العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ العربي الإسلامي**، ط ٢ (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٢)، ص ٤.

(2) علي أومليل، **الخطاب التاريخي: دراسة لمنهجية ابن خلدون**، ط ٣ (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ١٩٨٥)، ص ٥.

ومن الباحثين، من رأى في ابن خلدون العنصر الأكثر «عصرية» في الثقافة العربية التقليدية، بابتكاره لنظريات اخترقت حدود الزمان، وتحدت ظرفية نظم الفكر وتاريخيتها، بل إنها ما تزال، في جزء كبير منها، صالحة للتطبيق إلى اليوم[3]. ومنهم من شطحت به أفكاره شطحاً لدرجة أضحى معها ابن خلدون كائناً عجائبياً، لم يَجُد الزمان بمثيل له بين الآنام، وربما لن يجود بنظير له في ما يستقبل من الأيام. فهو السابق لعصره، الذي «لم يسبقه أحد من المتقدمين»، يونانيين وإسلاميين، وهو الذي أتى «بنظريات فريدة أثارت دهشة المفكرين (...) ووصل إلى مثل هذه النظريات قبل أن يفطن لها علماء الغرب، بل ولم يستطيعوا كشفها إلا بعده لعدة قرون»[4].

والمحصلة: قراءات، كثير منها مغرض يُسقط على النص الخلدوني ما ليس فيه، على زعم أنها أتت لتصحح ما شاب غيرها من أخطاء في الحكم والتقدير، فزاغت هي الأخرى عن الهدف المقصود. ومنها قراءات بالغت في تجزيء الفكر الخلدوني، بعد أن جعلت من إعادة الوحدة لهذا الفكر مطلباً، واتخذت من البحث في «هويته الحقيقية» مذهباً.

أولاً: تفسير تحليلي وجدلي لفكر ابن خلدون

هناك قراءات قاربت النص من منظورها الخاص، من دون أن تتزيد، مع وعيها بحدود ما تقوم به من تأويل، ومن دون نية في أن تتجنى على النص، أو تضحي بشرطه التاريخي. ولا أحسب دراسة «ناصيف نصار» إلا

(٣) المصدر نفسه، ص ٧.

(٤) مصطفى الخشاب، علم الاجتماع ومدارسه: الجزء الأول، ط ٢ (القاهرة: مطبعة لجنة البيان العربي، ١٩٥٦)، ص ٧٠ ـ ٧١.

واحدة من بين العديد من الدراسات الرصينة التي سعت إلى مقاربة فكر ابن خلدون، وإن تفوقت على مثيلاتها، من حيث وضوح الرؤية التي زاوج فيها صاحبها بين النقد والاستشراف، ما يجعلها تصنف ضمن أعمق الدراسات التي كتبت في الموضوع، وأدقها على المستويين النظري والمنهجي. فالدراسة صدرت في طبعتها الفرنسية، سنة ١٩٦٧[*]، في زمن كان يعج بالقراءات الأيديولوجية للتراث، حيث غالباً ما تحضر سلطة المؤوّل بقوة، ويتم إهدار النص، وهو ما جعل صاحبنا يشكل أحد الاستثناءات القليلة، التي حافظت على مسافة مع النص المدروس، وإن جلب عليه هذا الموقف انتقادات لاذعة من طرف خصومه. لكنه استطاع بصبر واقتدار الربان أن يخرج فلكه سالماً، على الرغم من قوة الأنواء وكيد الأعداء.

ولعل هذا ما يجعل كاتبنا اليوم يخامره اعتزاز غامر بالنفس، وإحساس عارم بالثقة، وهو يشيد بصواب رؤيته الفكرية، أكثر مما كانت عليه الحال في الأمس، بل وما زاده إصراراً واقتناعاً أن القضايا التي دافع عنها في مشروعه الرامي إلى تعبيد «طريق الاستقلال الفلسفي» في الفكر والثقافة العربيين، منذ أزيد من أربعة عقود خلت، ما زالت تحتفظ بكامل مقتضياتها الموضوعية، ومسوغاتها المنطقية في واقعنا الحالي.

ولعلنا لن نبالغ إن اعتبرنا أن أحد مكامن القوة في مشروع ناصيف نصار حول ابن خلدون آتٍ من صلابة المنهج، ووضوح الرؤية فيه، في وقت زاغت فيه معظم الدراسات عن استيفاء شرط الصرامة المنهجية والموضوعية، فتجدها تنحاز إما إلى تأكيد أصالة ابن خلدون المطلقة، ومعارضته للمنطق التقليدي، أو التشديد على تقليديته والتقليل من

(*) صدرت الدراسة في الأصل باللغة الفرنسية في سنة ١٩٦٧ عن منشورات PUF تحت عنوان: *La Pensée réaliste d'Ibn Khaldun*، أما الطبعة العربية الأولى فلم تصدر إلا في سنة ١٩٨١ عن دار الطليعة.

قيمة بعض نظرياته. «وفي كلتا الحالتين، لا تخلو هذه القراءات من شد وضغط على بعض النصوص حتى تتلاءم قسراً مع وجهة التفسير المعتمدة»[٥].

١ ـ من أجل وعي تاريخي جديد

يحدد ناصيف نصار مقتضيات البحث في فكر ابن خلدون في دافعين اثنين: الدافع الأول نهضوي، يستمد معقوليته من وضعية الذات العربية، حيث يجتاز الوعي التاريخي العربي مرحلة في غاية العسر والتعقيد، تتطلب إعادة بناء هذه الذات، ورسم معالم هويتها من جديد. وهو ما لا يجعل من فكر ابن خلدون مجرد «فضلة»، بل ضرورة يقتضيها «تسريع عملية التعرف على الذات، والموقع الذي يمكن الانطلاق منه لتكوين وعي تاريخي جديد[٦]، في حين أن الدافع الثاني معرفي، نابع من «راهنية» الفكر الخلدوني، وما أضحى يحظى به هذا الفكر من اهتمام وتقدير فائقين لدى أكثر من عالم ومؤرخ، منذ أزيد من قرن من الزمان[٧].

هذا المنحى النهضوي، في استحضار نصار لابن خلدون، لا ينفصل عن أطروحته الأساس التي يدعو فيها إلى «الاستقلال الفلسفي»، باعتباره المقدمة اللازمة والضرورية لخروج الفكر العربي من الأزمة. إذ الاستقلال، في نظر ناصيف نصار، لن يتأتى إلا عندما يستشعر المفكر العربي، الواعي بنفسه تمام الوعي، الحاجة الماسة إلى العودة إلى الأصول و«الينابيع المحيية» في التراث.

---

(٥) ناصيف نصار، **الفكر الواقعي عند ابن خلدون: تفسير تحليلي وجدلي لفكر ابن خلدون في بنيته ومعناه** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١)، ص ٦٤ ـ ٦٥.

(٦) المصدر نفسه، ص ٥.

(٧) المصدر نفسه، ص ٥.

إن الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة تجد نفسها، في نظر نصار، في مفترق طرق: بين إكراه التواصل مع ماضيها الثقافي، من جهة، وبين متطلبات الانفتاح على الآخر من جهة ثانية، وما يقتضيه من مجاراة التقدم الحاسم في الحضارة الأوروبية، أو بتعبير، نصار، بين مشكلة ««الوفاء» في التغير، أو المحافظة والإبداع»[8]. ومن ثم، يعتبر أن «العودة إلى الأصول هي حل زائف»، ما لم يتمثل الفكر العربي المشكلة، ولم يحددها في مجملها بالنسبة إلى الصيرورة العامة للمجتمع والثقافة.

إن الموقف الذي يجدر بالمفكر الأصيل أن يقفه، في ظل هذا الوضع، هو موقف مواجهة المشكلة كما تنطرح عليه في وضعيته المحددة تاريخياً، والسعي المخلص في سبيل تقديم الوسائل المناسبة لقيام الوعي التاريخي وولادته المتجددة»[9]. ومن ثم، فالعودة إلى ابن خلدون عند نصار، ليست عودة «طقوسية»، الهدف منها إيجاد حلول لقضايا معاصرة، دأباً على عادة العديد من الباحثين العرب، بل إن استحضار المتن الخلدوني، عنده، يروم البحث في الكيفية التي يمكن لفكر ابن خلدون أن يساهم بها، على أفضل صورة، في دفع الفكر التاريخي والسوسيولوجي والفلسفي وترقيته.

إن قيمة النص المقدماتي، في نظره، لا يتجاوز مضمونه التاريخي الضيق وحسب، بل إنه، وعلى الأخص، يهم مباشرة المفكر في العالم العربي اليوم، باعتباره «الموضع الأشد ملاءمة لتسريع عملية التعرف على الذات، والموقع الذي يمكن الانطلاق منه لتكوين وعي تاريخي جديد»[10]. ومن هنا أهمية العودة إلى النص الخلدوني، لا لاستعادة القضايا ذاتها التي فكر فيها ابن خلدون، بل لاستلهام الطريقة التي فكر بها

---

(٨) المصدر نفسه، ص ٦.

(٩) المصدر نفسه، ص ٦.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٥.

ابن خلدون في القضايا الرئيسة التي شغلته في زمانه، خصوصاً، مشكلتي «التاريخ والدولة»، باعتبارهما المشكلتين الأساسيتين اللتين ما زالتا تواجهان اليوم العالم العربي[(١١)].

إن غياب نظرية عامة في الدولة والمواطن، مكوّنة ومقبولة بوضوح، هو في أساس العديد من التصرفات المتصفة بالاندفاع وسرعة العطب في الوقت نفسه، الصادرة عن العاطفة أكثر مما هي صادرة عن العقل. وتأليف ابن خلدون يشتمل على نظرية في الدولة وتصور للتاريخ. «فهو، من هذه الجهة، التأليف الذي ينبغي للمفكر الملتزم أن يسائله قبل غيره»[(١٢)].

٢ ـ المنهج المعتمد

تتأسس المقاربة التي ينتهجها نصار على المزاوجة بين «التفسيرين التحليلي والجدلي لفكر ابن خلدون»؛ يقوم «التفسير التحليلي» لواقعية ابن خلدون، على «فهم الوحدة التي تلف موقف ابن خلدون الفلسفي ونظرته الدينية وفكره التاريخي والسوسيولوجي، وهو ما لن يتأتى في نظره، إلا بـ «البحث في سياق تطوره النفسي الذهني الاجتماعي الذي شمل تأثيره جميع نواحي تأليفه» (...). ولما كان من الضروري توضيح وجه التماسك في فكر ابن خلدون، فقد اقتضى هذا الأمر منه، أن يقوم في مستوى أول، بتحليل أساسه الفلسفي، قبل أن ينتقل إلى «دراسة منهجه وفكره التاريخي»، لينتهي أخيراً بدراسة «واقعيته السوسيولوجية التي هي ثمرة مبادئه ومنهجه»[(١٣)].

(١١) المصدر نفسه، ص ٦.
(١٢) المصدر نفسه، ص ٦.
(١٣) المصدر نفسه، ص ٦٠.

ومن أجل فهم شروط ممارسة التفكير الفلسفي في الثقافة العربية الإسلامية، ينصرف «التفسير الجدلي»، إلى البحث في المكانة التي يتبوؤها ابن خلدون في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية، «لتكون المقدمة نقطة استئناف و«محطة انطلاق جديدة»[١٤]، ولأجل هذه الغاية، يعقد فصولاً يتناول فيها بالدراسة والاستقصاء أفكار ابن خلدون حول الفكر والوجود والمعرفة العقلية، وحول معرفة الواقع الطبيعي، ثم مشكلة التاريخ.

اعتماداً على هذا التصور، يباشر نصار تحليله بالنظر إلى تأليف ابن خلدون، من وجهة التطور الذي هو حصيلته، من أجل فهم حلقاته وتمفصلاته[١٥]. ومن ثم، يعتبر أنه «لا يمكن فهم الوحدة التي تلف موقف ابن خلدون الفلسفي ونظرته الدينية وفكره التاريخي والسوسيولوجي، إلا في سياق تطوره النفسي الذهني الاجتماعي الذي شمل تأثيره جميع نواحي تأليفه»[١٦]. ومن هنا ضرورة المزاوجة بين الوجهتين النظامية والتطورية، على اعتبار أن «البحث عن تماسك الكلام لا يمكن إجراؤه من دون البحث عن تأثرات الفيلسوف وتموجات فكره في أثناء تكونه وتناميه». ذلك أن «مجمل فكر ابن خلدون موجود في **كتاب العبر**، وخاصة الجزء الأول منه المعروف بالمقدمة، والذي اشتمل على أفكاره الجديدة. والوجهة المناسبة لدراسة «المقدمة»، هي الوجهة النظامية، أي دراسة الأفكار التي تشتمل عليها من وجهة حركتها الداخلية. غير أن البحث في هذا المستوى يقتضي، بدءاً، الانطلاق من المرحلة التحضيرية التي سبقت إنتاج المقدمة، والبحث في الدواعي التي جعلت ابن خلدون يتحول في لحظة معينة إلى مؤرخ وعالم اجتماع؟ إنه السؤال الأساسي الذي يفرض

---

(١٤) المصدر نفسه، ص ٦٠.
(١٥) المصدر نفسه، ص ٦٠.
(١٦) المصدر نفسه، ص ٦٠.

نفسه بالقوة، وينبغي للباحث أن يجيب عنه؛ إذ من دونه يتعذر فهم فكر ابن خلدون على حقيقته.

ولعل هذا ما أهملته الدراسات التي ألفت حول فكر ابن خلدون، في معظمها، وحالت دون الإحاطة بفكره إحاطة شاملة. إذ بهرتهم «المقدمة» وأبعادها، فلجؤوا إلى تجزئة بنيانها وتحليل كل جانب من جوانبها على حدة، في ضوء اهتماماتهم الخاصة أو بالنسبة إلى قطاعات محددة من قطاعات المعرفة. وكانت النتيجة تراكماً في الدراسات والمقالات التي، رغم فائدتها من زاوية خاصة، لا تخلو من هذا النقد، إذ إن ما يميزها عن غيرها إنما هو عدد الجوانب المعالجة فقط. ولا نجد فيها اهتماماً بالروابط الأساسية التي تشكل هيكل «المقدمة».

ولعل من بين نقاط الضعف، التي يسجلها نصار على هذه الدراسات، أنها تعاملت مع المقدمة، باعتبارها عملاً «موسوعياً»، في حين أنها تشكل «كلاً» أو «تأليفاً» منتظم الأجزاء، ينتظم حول محور واحد، ويستقيم على قاعدة، وتتلاءم أجزاؤه. وباعتباره ككل، فهو يشكل جواباً عن مشكلة أساسية. وهذا، بالضبط، ما خفي على معظم الدارسين والنقاد؛ فلأنهم لم يدركوا المشكلة، لم يتمكنوا من التوجه نحو اعتبار الحل في كليته. ولأنهم لم يسيطروا على الحل في كليته، لم يتمكنوا من اكتشاف محوره المولد. العمليتان متلازمتان والنجاح أو الفشل في إحديهما يؤدي إلى النجاح أو الفشل في الأخرى.

ومن ثم، يبدأ نصّار بدراسة مشكلة ابن خلدون من وجهة تطورية؛ فالإبداع الفكري حدث يتجاوب مع مقتضيات تضرب بجذورها في الحياة والتجربة. وتحليل تلك المقتضيات يوفر الوسيلة للنفاذ إلى داخل التأليف المكتمل. إذ يكشف لنا عن نمط تكوّن المشكلة التي كانت أصلاً له.

والسبب القريب لعدم تطبيق هذا النوع من التحليل على فكر ابن خلدون، يكمن في عدم تركيز الانتباه على المؤشرات التي تدل على أن ابن خلدون كان في أثناء مغامراته السياسية يتابع الدراسة والتأمل والتنقيب. وعليه لا يمكن تبيين طبيعة المشكلة الكامنة في أصل «المقدمة» إلا بدراسة التطور العام لتجربة ابن خلدون، أي بالتعرف على العوامل الاجتماعية والسياسية، وكذا النفسية، التي يفترض أنها أثرت في ابن خلدون، ودمج تأثيراتها المتشابكة في سياق وجهة تنطلق من داخل تجربته. بعبارة أخرى، ينبغي الشروع في ما هو أبعد من الترميم الموضوعي للوقائع، إلى الكشف عن الدلالات الحية التي هي بمثابة النسيج الداخلي للفكر، باعتبار ذلك شرطاً لا محيد عنه، وجزءاً لا يتجزأ من كل عمل تنقيبي تفسيري يتناول تمظهر الإبداع الإنساني. ويزداد هذا المطلب إلحاحاً حين نكون أمام تجربة غنية من حجم تجربة وفكر ابن خلدون، حيث لا يجوز إهمال أي حدث، مهما كان ضئيلاً.

إن معرفتنا لحقيقة تأليف ابن خلدون، وبالتالي لقيمته بالنسبة إلينا، ستظل ناقصة ما دمنا لم نحاول أن نكشف عن تطوره الذاتي، بدءاً بمراحل نشأته الأولى، في بيئته الخاصة، وذلك من خلال البحث في العديد من العناصر الأساسية وفي مقدمتها: النصوص، والمعنى الداخلي لكل حدث، والوقائع الظرفية، والصدى الذي كان للحدث أو للفعل في المجال النفسي الاجتماعي، والموقع الذي لكل جزء تفصيلي في إطار التجربة ككل.

٣ ـ المنهج البيوغرافي

لعل أحد جوانب القصور في معظم المقاربات، على اختلاف مرجعياتها ومصادرها الفكرية والمنهجية، أنها اكتفت بدراسة نص المقدمة، وتحليل نتائجه، من دون «اعتبار جدي لكل المرحلة التحضيرية

التي سبقت إبداع هذا النص، والتي كانت سبباً في إنتاجه، والتي من دونها يتعذر نهم فكر ابن خلدون على حقيقته، والإحاطة بالفكر الخلدوني في مجمله[١٧].

ومن هنا تكمن أهمية دراسة ناصيف نصار في اعتماده ما بات يعرف في الكتابة التاريخية بالمنهج البيوغرافي، الذي يقوم على استثمار المعطيات الشخصية المتضمنة في سير الحياة، في إعادة بناء الواقع الاجتماعي. ومن ثم، إيلاء العوامل الفردية، ودور الإنسان باعتباره فاعلاً رئيساً في الحياة الاجتماعية، أهمية خاصة في التحليل.

من هذا المنطلق، يعتبر نصار، أن أحد المداخل الممكنة لفهم طبيعة وبنية مشكلة «المقدمة»، يكمن في الاعتماد على كتاب «التعريف» لابن خلدون، والكشف عن النظرة العامة التي يعطيها المؤلف عن نفسه. غير أنه، وخلافاً لبعض الدراسات التي اكتفت بالوقوف عند الخصائص الخارجية في قراءتها لكتاب «التعريف»، يسعى نصار إلى البحث في «علة هذه الخصائص، ودلالتها بالنسبة إلى كتابة ابن خلدون وإلى التاريخ»، ما يساعد على الكشف عن المسارات المحجوبة في تقدم الروح. إذ إنه يتضمن لحظة متميزة من لحظات الوعي والذاتية التاريخية، مما يدل على السبيل المؤدي إلى أصول «المقدمة».

ثانياً: الواقعية السوسيولوجية في فكر ابن خلدون

لمقاربة فكر ابن خلدون السوسيولوجي، يخصص نصار فصلاً هاماً من أطروحته لمناقشة بعض القضايا المنهجية الأساسية. حيث يقترح في هذا الصدد، **ثلاثة** مسارات للدراسة، أو قل ثلاث وجهات أساسية. تتقصد

(١٧) المصدر نفسه، ص ١٤.

الوجهة **الأولى** جانباً من جوانب هذا الفكر. في حين تأخذ الوجهة **الثانية**، تناول البنية العامة. وأما الوجهة **الثالثة**، فإنها وجهة مقارنة. وهو ما سيقوم به في مختلف مراحل ومستويات دراسته، حيث سيركز على بعض القضايا التي شغلت الفكر الخلدوني، ساعياً إلى الكشف عن دلالاتها وأبعادها، مع موازنتها مع غيرها من الدراسات الأخرى[١٨].

تعتمد المقارنة إبراز أوجه الشبه والاختلاف بين ابن خلدون وغيره من ممثلي علم الاجتماع، كما سعت إلى إبراز مدى التطابق بين نظريات ابن خلدون السوسيولوجية، والواقع التاريخي الذي يزعم تفسيره[١٩]، حيث يعتبر أن من شأن هذا التمييز التراتبي أن يدلنا على شيئين: قيمة الدراسات التي تمت في هذا المجال، ونوع الدراسات التي ينبغي القيام بها. وهنا يوضح نصار مسألة منهجية أساسية، وهي أن «كل سوء فهم هذه الوجهات الثلاث المترابطة فيما بينها، من شأنه أن يؤدي حتماً إلى خلط في المقاربة وفي النتائج».

السير في مسار المقارنة، قد يكون معيباً «إذا كان تحليل المدارات السوسيولوجية التي تحفل بها «المقدمة» غير تام بعناية دقيقة». ذلك أن الانبهار بجدة هذه المدارات وغناها، مضافاً إليه هذا الانشغاف بالعلوم الاجتماعية (وغالباً ما يكون هذا الانشغاف مفتقراً إلى إدراك واضح للمقتضيات المنهجية اللازمة لاستثمار هذه العلوم)، هو السبب الذي جعل ما تم حتى الآن من دراسات متأرجحاً بين العرض الموضوعي، الجزئي أو الشامل، والدراسة المقارنة التي جاءت في معظم الحالات سطحية أو مفتعلة من دون تسويغ كاف.

---

(١٨) المصدر نفسه، ص ١٨٩.
(١٩) المصدر نفسه، ص ١٨٩.

فالمقارنة الجدية بين «المقدمة» وأي تأليف آخر في علم الاجتماع تتطلب فهماً عميقاً لطبيعة العلاقات القائمة بين العوالم الفكرية والاجتماعية التاريخية المختلفة، مما يقلل من مدى أهمية بعض التشابهات، ولو كانت صارخة. وتتطلب، قبل ذلك، معرفة دقيقة وعامة بمضامين «المقدمة» السوسيولوجية، في إطار تفسير تحليلي يربط تمفصلات الفكر الجزئية بحركته العامة. وهذا التفسير التحليلي هو، إذاً، ما ينبغي القيام به في المرحلة الحاضرة من البحث، وبعد القيام به يصبح من الممكن الشروع في دراسات أكثر تخصصاً وتعمقاً[٢٠].

ونصار يعي حدود هذه المقاربة، ويعتبر ـ من ثم ـ تنفيذ هذه مهمة أمراً لا يخلو من صعوبات؛ إذ إن «المقدمة»، موضوع الدراسة، لا تشتمل على سوسيولوجيا شديدة الإتقان، كما يذهب إلى ذلك بعض الشارحين المتحمسين. لا ريب في أن ابن خلدون أدرك وجهة النظر السوسيولوجية وحدَّدها بكلّ تأكيد، إلا أن التأثيرات المتنوعة المتراكمة على فكره السوسيولوجي أدخلت كثيراً من المعطيات على تحليلاته، وحالت دون بعض الإتقان في المفاهيم والتعليلات[٢١].

ويعتبر ناصيف نصار أن التوصيف الدقيق والصادق للطابع العميق لفكر ابن خلدون، هي ما ينعته بـ «الواقعية السوسيولوجية»، بدلاً من عبارات متداولة، كعبارة «الفلسفة الاجتماعية» أو عبارة «فلسفة التاريخ»، أو حتى عبارة «علم الاجتماع» بالمعنى الحصري التقني المعاصر. وذلك اعتباراً بأن هذه المرحلة لم تكن قد شهدت بعد «الصياغة الصورية التقنية لهذا العلم، وهو ما لم يتحقق إلا في مرحلة متقدمة من تطوره».

(٢٠) المصدر نفسه، ص ١٩٠.
(٢١) المصدر نفسه، ص ١٩٠.

«إننا، يقول ناصيف نصار، إذ نصف فكر ابن خلدون بأنه «واقعي»، نشير بالفعل نفسه إلى التمييز أو التفضيل الذي نقوم به بالنسبة إلى التفسيرات الممكنة، أو بالأحرى، المطروحة. وفي الواقع، لم يتوصل شارحو ابن خلدون، رغم تكاثرهم منذ بدايات القرن التاسع عشر، إلى الاهتمام بعناصره الفلسفية بالمعنى الحصري، إلا في الآونة الأخيرة. والأبحاث الأولى في هذا الصدد لم تذهب بعيداً. لكن في الثلاثينات من هذا القرن (يعني القرن العشرين)، وفي العقد الأخير على الخصوص، تزايد تركيز الدارسين والشراح على الأساس الفلسفي لفكر ابن خلدون التاريخي والسوسيولوجي، مما شكل تقدماً كبيراً في فهم أصوله وعبقريته... إلا أن هذا التركيز لم يوفق إلى الكشف عن الروابط الرئيسية التي تربط فكر ابن خلدون السوسيولوجي بفكره الفلسفي، عبر فكره التاريخي»[٢٢].

إن نصار يعي، منذ البدء، صعوبات هذه المغامرة المنهجية، وهو ما يضع الباحث إزاء عقبات عدة مع موضوعه؛ إذ يفرض عليه معالجة أفكار غير مكتملة من حيث الصياغة النظرية، من دون التنكر لما فيها من التباس ومن غموض. وهو ما يفرض، بالضرورة، «احترام وضعها، والتجاذب الذي يميزها والتعرف عليها كما هي»[٢٣].

ومن ثم، «فإن الواقعية الخلدونية، في وجهها السوسيولوجي، في نظر نصار، تعبر عن كيفية تصور الفكر للوجود الاجتماعي التاريخي في وقت محدد من التاريخ. فمن حيث هي فلسفة، تتسم بطابع متقدم بالنسبة إلى الفلسفات السابقة، ومن حيث هي سوسيولوجيا، تنبئ بالشكل الذي ينمو في السوسيولوجيا الحديثة»[٢٤].

---

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٦٤.
(٢٣) المصدر نفسه، ص ١٩١.
(٢٤) المصدر نفسه، ص ١٩١.

تترتب على هذا الموقف نتيجتان: سلبية وإيجابية. فأما النتيجة الإيجابية فتكمن في أننا بهذه الطريقة نؤسس التواصل بين التحليلات السابقة والأخرى اللاحقة. في حين تكمن النتيجة السلبية في أننا نحرم أنفسنا من فوائد الاستعانة بالمفاهيم التقنية للسوسيولوجيا الحديثة[٢٥].

ومن هنا ضرورة توخي الحذر في استخدام مفاهيم السوسيولوجيا الحديثة في مقاربة المتن الخلدوني، كما يوصينا نصار؛ إذ وحتى «إذا حدث واستعملنا بعض هذه المفاهيم، فهي فقط للتدليل والزيادة في التوضيح لتصورات ابن خلدون التي تتفق في كثير من النقاط مع أفضل طرق تفكيرنا».

ابن خلدون والمسألة الاجتماعية

ولكن قد يعترض الكثير من الباحثين على القول براهنية الفكر الخلدوني، وبمدى صلاحية النموذج الخلدوني في تفسير واستجلاء واقع المجتمعات العربية اليوم، بحجة أن نظرية ابن خلدون بعيدة عن أن تكون النظرية التي من شأنها أن تلهم المفكر السياسي والاجتماعي، لأنها نظرية سوسيولوجية عن مرحلة تاريخية مضت وانقضت. عن هذا الاعتراض، يتساءل نصار بلغة الاستنكار: «هل غاب عالم العصور الوسطى تماماً من العالم الذي تتحرك فيه اليوم الشعوب العربية؟»[٢٦].

لقد انقسم الشراح حول هذا الموضوع الشائك؛ فمنهم من يؤكد أصالة فكر ابن خلدون المطلقة وعلى سبقه في التأسيس لعلم الاجتماع، ومنهم من يقلل من قيمة نظرياته وتصوراته في هذا الشأن. وفي الحالتين،

---

(٢٥) المصدر نفسه، ص ١٩١.
(٢٦) المصدر نفسه، ص ١٩١.

لا يخلو الأمر من مبالغة أو اختزال لبعض النصوص حتى تتلاءم مع وجهة نظر المفسر ومرجعيته الفكرية. هذا فضلاً عن أن هذا الاختلاف بين الشراح لا يرجع دوماً إلى التباين في الوجهات الأساسية، وإنما يرجع إلى طبيعة النصوص التي يستعملونها دعماً لتفسيراتهم، والتي لا تأخذ بعين الاعتبار بناء «المقدمة» والمنطق الذي يحكمها[٢٧].

أما الأستاذ نصار فيعتقد أن هناك أكثر من سبب «يحمل على الاعتقاد أن التطور الاجتماعي الاقتصادي والاجتماعي السياسي والاجتماعي الثقافي للعالم العربي، تعوقه بنى مادية وذهنية لم تتغير تغيراً عميقاً منذ العصور الوسطى. ولذلك، فإن فكر ابن خلدون يهم مباشرة المفكر العربي في هذا العصر، بقدر ما هو فكر مطابق لواقع اجتماعي تاريخي لا يزال حاضراً. ومن هذه الزاوية، فهو يقدم له معلومات عن الواقع الذي يعيش فيه، ويؤصل في الوقت نفسه تفكيره في التاريخ ويدله على ما يتعين عليه القيام به. إنه من حيث هو فكر سوسيولوجي يوفر للباحث الاجتماعي سبيلاً لمقاربة المجتمعات العربية لا يقل نفعاً عن العديد من السبل أو الطرائق الموضوعة لدراسة مجتمعات أخرى، إن لم يفقها. ومن حيث هو فكر سوسيولوجي عن عالم يسيطر عليه كلياً الأمر الديني، فهو يشكل مرحلة متحررة جزئياً من قبضة ذلك الأمر، وبالتالي يفتح الباب أمام فكر أشد وعياً بقدراته وبوظائفه»[٢٨].

نتفق مع أستاذنا، في «على الرغم من بعد المسافة التي تفصلنا في الوقت الحاضر عن التجربة التاريخية التي ارتبط بها النموذج الخلدوني، والتي جعلته متجاوزاً تاريخياً، ولم يعد يتسم بصلاحية وتفسير أو استجلاء

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٦٤ ـ ٦٥.
(٢٨) المصدر نفسه، ص ٧.

وقائع النصف الثاني من القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، فإن مثل هذا الحكم لا ينطبق مع ذلك على بعض عناصره ومفاهيمه التي لم تفقد إلى ذلك الحين صلتها بالسيرورات القبلية، ولا حتى في اللحظة الراهنة نفسها، حتى إن الرموز والقيم البدوية التي تحدث عنها ابن خلدون ما زالت متوغلة في أغوار النفوس ومؤثرة فيما يصدر عن الإنسان المعاصر من مواقف وأنماط السلوك»[٢٩]، بل «لعلنا لا نبالغ إذا قلنا إن المقدمة، كما يذهب الجابري إلى ذلك، تكاد تكون المؤلف العربي الوحيد الذي نحس عند مطالعته بأنه يتحدث فعلاً إلينا، وبأنه فعلاً منا وإلينا، وبالتالي نشعر بأنه أكثر معاصرة منا لأنفسنا وواقعنا»[٣٠]. وهو ما يجعل موسوعية فكر ابن خلدون لا تضاهيها في القيمة سوى راهنية فكره بالنسبة إلى المجتمع العربي اليوم. وهي راهنية تأتي من كون الكثير من البنى والعلاقات الاجتماعية، التي وصفها ابن خلدون وحللها في القرن الرابع عشر الميلادي، ما زالت تعيد إنتاج نفسها في مجتمعاتنا العربية، وما زالت تحملنا على استدعاء الجهاز المفاهيمي الخلدوني لفهمها وتحليلها[٣١].

هذا يطرح السؤال العريض: هل هو يعبر عن رجاحة فكر ابن خلدون، ويشي بعبقرية استثنائية قادرة على استشراف الآتي؟ يفرض علينا هذا بالتالي، أن نتعامل مع المتن الخلدوني، ليس باعتباره جزءاً من تراث مضى وانقضى، بل بحسبانه عطاءً معرفياً ما زال فيه ما يستحق الحياة. أليس علينا، إذاً، أن نبحث عن جواب عن الأسئلة الحارقة ليس في بنية الفكر

---

(٢٩) آزاد أحمد علي [وآخرون]، **الفكر الاجتماعي الخلدوني: المنهج والمفاهيم والأزمة المعرفية**، سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٣١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٤)، ص ١٤٤.

(٣٠) محمد عابد الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، ط ٢ (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٢)، ص ٤٦٥.

(٣١) علي [وآخرون]، المصدر نفسه، ص ٧.

الخلدوني ذاتها، بل في بنية واقعنا العربي اليوم الذي يجعل ابن خلدون معاصراً لنا، يعيش حياً بين ظهرانينا؟

إن أهمية ابن خلدون، كما يشير إلى ذلك عبد الله العروي في كتابه: **ثقافتنا في ضوء التاريخ**، لا تكمن في كونه أسّس علماً جديداً، مع ما لهذا الابتكار من قيمة في تاريخ العلوم الإنسانية، بل إن أهميته الحقيقية تتمثل في كونه حدد النطاق المعرفي الذي من دونه لا يمكن فهم السياسة ولا التحدث عنها[٣٢]. ومن هنا تسليمه بـ «استمرار صلاحية بعض جوانب التحليل الخلدوني إلى حدود الوقت الراهن، واعتبر بالتالي أننا سنظل نقرأ لابن خلدون ونرجع لمقدمته مرغمين، طالما أن مجتمعاتنا المعاصرة، لم تتمكن بعد من تجاوز التناقضات التي تحدث عنها ابن خلدون ما بين الترف والفضيلة والبداوة والحضارة والرئيس والمرؤوسين والعصبية المهاجمة والعصبية المهاجمة... سنظل مضطرين للبحث في نطاقها عما يفيدنا في حاضرنا، «ما دام المجتمع حلبة صراع وميدان التسلط والأبهة»، ما دامت مجتمعاتنا المعاصرة ـ على غرار سابقاتها ـ تتقاسمها العصبيات والتي لا يبدو حالياً أن نهايتها قد أوشكت.

---

(٣٢) عبد الله العروي، **ثقافتنا في ضوء التاريخ**، ط ٣ (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٢)، ص ٧٦.

الفصل الحادي عشر

مفهوم الأمّة عند ناصيف نصار، من عصر النبوّة إلى اليوم

محمد رزيق(*)

أتناول في هذا الفصل كتابَي الدكتور ناصيف نصار: **مفهوم الأمّة بين الدين والتاريخ: دراسة في مدلول الأمّة في التراث العربي الإسلامي**[1]، و**تصورات الأمّة المعاصرة: دراسة تحليلية لمفاهيم الأمّة في الفكر العربي الحديث والمعاصر**[2].

اختياري لهذيْنِ الكتابيْن نابع من سؤال خامرني حول المفاهيم والمصطلحات التي وظفها زعماء الإصلاح والنهضة في العالم العربي، في محاولة منهم للإقلاع واللحاق بالعالم الغربي القادم يجتاح كالسيل الجارف من لم يجاره. بحثي هذا يتوزع إلى جزأيْن، كل جزء يتناول كتاباً

(*) أستاذ باحث، قسم الفلسفة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الحسن الثاني ـ الدار البيضاء.

(1) ناصيف نصار، **مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ: دراسة في مدلول الأمة في التراث العربي الإسلامي** (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٣).

(2) ناصيف نصار، **تصورات الأمة المعاصرة**، ط ٢ (بيروت: دار أمواج للطباعة والنشر، ١٩٩٤).

وبالتالي أتتبع مفهوم الأمّة عند ناصيف نصار تتبُّعاً يحترم التسلسل الزمني منذ أن وجد هذا المفهوم إلى اليوم.

أولاً: قراءة في مفهوم الأمّة

الكتاب الأول يتألف من توطئة ومقدمة للطبعة الرابعة ثم سبعة فصول تتناول مفهوم الأمّة من وجهات متباينة يجمع بينها انتماؤها إلى التراث العربي الإسلامي، بدءاً بالنص الأساسي الأعلى، وهو النص القرآني، وانتهاءً بزمن ابن الأزرق الذي سقطت فيه الأندلس من يد المسلمين.

أكد الدكتور ناصيف نصار، في توطئة الكتاب، أن فكرة الأمّة من أعظم الأفكار الاجتماعية وأكثرها تأثيراً مع تعقيدها وغموضها وسحرها، وما لم تتلاشَ فاعليتُها في التاريخ الاجتماعي ستظل الجدلية بين فكرة الأمّة وأشكال تحققها قائمة. فهي فكرة تاريخية وإن لم يتطابق تاريخها مع تاريخ الأشكال الاجتماعية الواقعية.

الهدف من فصول هذا الكتاب مساهمة في دراسة تحولات فكرة الأمّة بالنسبة إلى تاريخ العالم العربي والتاريخ العالمي كله. وقد خلص نصار إلى نتائج من خلال هذه الدراسة بعدما استعرض كل فصولها، **أولها** أن فكرة الأمّة بمعناها الاجتماعي العام ليست من الأفكار التي استمدها الفكر العربي الحديث من التراث الليبرالي الغربي كفكرة الدستور وفكرة الحرية الفردية. **النتيجة الثانية** أن هناك تمييزاً قاطعاً بين الأمّة بمعناها الديني والأمّة بالمعنى الاجتماعي التاريخي. **الأمر الثالث**، أن ما يمنع من إنشاء نظرية متكاملة في الأمّة راجع إلى ما ورثه الفكر العربي الحديث من العصور الوسطى. وهذا لا يعني أن إشكالية الأمّة في الفكر العربي الحديث امتداد لما كانت عليه في العصور الوسطى.

إن رجوع نصار إلى ماضي الفكر الاجتماعي لم يكن القصد منه زيادة المعرفة به، ولكن المقصود تنمية الوعي العلمي بالأصول البعيدة والقريبة التي تحدد، بنسبة ما، التحرك الراهن للفكر الاجتماعي الحي في مجتمعات العالم العربي، ويأمل أن تنضاف عشرات الدراسات إلى هذه الدراسة التي تشمل مختلف المفاهيم الاجتماعية التراثية حتى يكتمل الوعي بالأصول الفاعلة في الفكر الاجتماعي السائد في الممارسة والنظرية.

١ ـ مفهوم الأمّة في القرآن

ورد ت لفظة الأمّة في القرآن أكثر من خمسين مرة، مما دفع ناصيف نصار إلى أن ينطلق من سؤال مباشر فحواه: ما هي المعاني التي تحملها لفظة الأمّة في القرآن؟ وجواباً عن ذلك يميز في جرده للآيات القرآنية بين ستة معان:

تعني الوقت والحين: ﴿وَلَئِنْ أَخَّرْنَا عَنْهُمُ الْعَذَابَ إِلَىٰ أُمَّةٍ مَعْدُودَةٍ﴾[٣]، و﴿وَقَالَ الَّذِي نَجَا مِنْهُمَا وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ أَنَا أُنَبِّئُكُم بِتَأْوِيلِهِ فَأَرْسِلُونِ﴾[٤].

١ ـ تعني الإمام الذي يعلم الخير ويهدي إلى الطريق الصحيح. ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتاً لِلَّهِ حَنِيفاً وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾[٥].

٢ ـ الطريقة المتبعة. ﴿بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُهْتَدُونَ﴾[٦].

---

(٣) القرآن الكريم، «سورة هود،» الآية ٨.
(٤) المصدر نفسه، «سورة يوسف،» الآية ٤٥.
(٥) المصدر نفسه، «سورة النحل،» الآية ١٢٠.
(٦) المصدر نفسه، «سورة الزخرف،» الآية ٢٢.

٣ ـ تعني كلمة أمة جماعة من الناس على الإطلاق. ﴿وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِنَ النَّاسِ يَسْقُونَ﴾[٧]. ﴿وَإِذْ قَالَتْ أُمَّةٌ مِنْهُمْ لِمَ تَعِظُونَ قَوْماً اللَّهُ مُهْلِكُهُمْ﴾[٨].

٤ ـ تعني الجماعة المتفقة على دين واحد. ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾[٩]. ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ﴾[١٠]. ﴿كَذَٰلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ﴾[١١]. ويعتقد ابن جرير الطبري أن هذا هو المعنى الأصلي لكلمة الأمّة. «وأصل الأمّة الجماعة تجتمع على دين واحد ثم يُكْتَفى بالخبر عن الأمّة من الخبر عن الدين لدلالتها عليه»[١٢].

٥ ـ وتعني كلمة أمة جماعة جزئية من أهل دين معين كما في الآية التالية: ﴿وَلْتَكُن مِنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾[١٣]. ﴿كُلَّمَا دَخَلَتْ أُمَّةٌ لَعَنَتْ أُخْتَهَا﴾[١٤].

المعاني الستة التي أوردها ناصيف نصار، هنا، ليست على درجة واحدة من الاستعمال؛ إلا أنه يمكن اعتبار معنى الطريقة ومعنى الجماعة الأقوى، ويندرج تحتهما الجماعة المجتمعة على دين واحد، مما يقوي الرباط الديني وحضوره؛ وهذا يشوش على تفسير مفهوم الأمّة الوارد في

---

(٧) المصدر نفسه، «سورة القصص،» الآية ٢٣.
(٨) المصدر نفسه، «سورة الأعراف،» الآية ١٦٤.
(٩) المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآية ٤٨.
(١٠) المصدر نفسه، «سورة الأعراف،» الآية ٣٤.
(١١) المصدر نفسه، «سورة الأنعام،» الآية ١٠٨.
(١٢) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **جامع البيان في تفسير القرآن**، تفسير الآية المذكورة.
(١٣) **القرآن الكريم**، «سورة آل عمران،» الآية ١٠٤.
(١٤) المصدر نفسه، «سورة الأعراف،» الآية ٣٨.

آيات قرآنية أخرى ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ فَإِذَا جَاءَ رَسُولُهُمْ قُضِيَ بَيْنَهُم﴾[١٥]، و﴿كَذَٰلِكَ أَرْسَلْنَاكَ فِي أُمَّةٍ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهَا أُمَمٌ﴾[١٦].

وقد غلب على أذهان المفسرين الارتباط القائم بين الجماعة والشريعة، ولم يرجعوا إلى ماهية الأمّة قبل ورود الشرع. ومع ذلك، ميزوا بين أمة الدعوة الحاملة للرسالة، وهي الأمّة التي بعث فيها الرسول، وأمة الإجابة وهي مجموع من آمن واتبع الرسول. ويمكن أن نستنتج جدلية بين الطريقة والجماعة يقوم عليها التصور القرآني للأمة. يتقدم فيها معنى الطريقة على معنى الجماعة إذ تصبح هذه الأخيرة معروفة ومحدَّدة بالطريقة التي تتَّبِعها.

يخلص ناصيف نصار إلى أن مصدر هذه الجدلية يعود إلى الأصل الذي اشتُقَّت منه كلمة **أمة**؛ الذي يجمع بين معنى القصد والاتجاه ومعنى التحدر والصدور. والغالب على التصور القرآني للأمة معنى الوحدة في الاتجاه (الوحدة في العقيدة والطريقة) من دون أن يغيب معنى الوحدة في المصدر. ويعزو ذلك إلى سببين مترابطين: طبيعة الرسالة الجديدة، وطبيعة العلاقات الاجتماعية السائدة زمانها؛ فالرسالة الجديدة تقتضي تكوين جماعة جديدة تقوم وحدتها على عقيدة جديدة، ولا يحصل ذلك إلّا بالمقدار الذي يتم فيه تجاوز طبيعة العلاقة القبلية السائدة بين العرب.

ويؤكد الأستاذ ناصيف نصار غياب ورود لفظة القبيلة في النص القرآني إلا مرة واحدة وبصيغة الجمع، وهو تأكيد الرغبة في نقض نظام العلاقات الاجتماعية المبنية على وحدة النسب (القبيلة).

---

(١٥) المصدر نفسه، «سورة يونس،» الآية ٤٧.

(١٦) المصدر نفسه، «سورة الرعد،» الآية ٣٠.

وقبل أن يبرح مفهوم الأمّة في النص القرآني، يعرج على لفظة **الأمّي** الواردة في القرآن. والشائع في تفسير معنى الأمّي، الإنسان الذي لا يكتب ولا يقرأ، وهو المتداول بيننا اليوم في مجال محاربة الأمية. ووصف الرسول بالأمّي هو «تنبيه على أن كمال علمه مع حاله إحدى معجزاته»(١٧) على حد تعبير البيضاوي. وفي هذين التفسيرَيْن، تُنْسب اللفظة إلى الأم، والسبب في ذلك بحسب ابن جرير الطبري، أن الكتابة كانت مقصورة على الرجال «فنسب من لا يكتب ولا يخط من الرجال إلى أمه في جهله بالكتابة دون أبيه»(١٨).

ويبتعد المفسِّرون في هذا كلّه عن عدم اشتقاق لفظة الأمي من الأمّة، دفاعاً منهم عن الإعجاز في الوحي القرآني. وقد اعتقد بعض المعاصرين أن لفظة الأمي في القرآن تعني «الإمام المعلم صاحب الشرعة للناس كافة الداعية إلى توحيد المختلفين» وهو رأي الشيخ عبد الله العلايلي في الجزء الأول من قاموسه **المرجع**، مُعَلّلاً أن الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ الواردة في: **﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعاً الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾**(١٩)، هي «تعريف ووصف للأمي»، وهو ما غَمَض على المفسرين حسب اعتقاده. وفي هذا ينسجم مذهب الشيخ عبد الله العلايلي مع المعنى الثاني الذي أورده ناصيف نصار من معاني الأمّة في النص القرآني **﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتاً لِلَّهِ حَنِيفاً وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾**(٢٠).

---

(١٧) أبو سعيد عبد الله بن عمر البيضاوي، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل** (القاهرة: مكتبة الجمهورية المصرية، ١٩٦١)، تفسير الآية ١٥٧ من سورة الأعراف.

(١٨) الطبري، **جامع البيان في تفسير القرآن**، تفسير الآية ٧٨ من سورة البقرة.

(١٩) **القرآن الكريم**، «سورة الأعراف،» الآية ١٥٨.

(٢٠) **القرآن الكريم**، «سورة النحل،» الآية ١٢٠.

يورد ناصيف نصار نهايةَ هذا الفصل ملاحظتين اثنتين: **أولاهما** أن عدداً كبيراً من المفكرين والكتّاب العرب لا زال يعتمد في استعمال كلمة الأمّة الطريقة القرآنية أو تقليداً لها، وهذا لا يساعد الفكر الاجتماعي العلمي على التقدم في التحليل والتفسير.

ثانية الملاحظات أن القرآن شدَّد على الرباط العقائدي في تكوين الجماعات البشرية مُسْهِماً في كشف حقيقة أساسية لا تُنكر؛ فالأمّة الإسلامية هي الإسلام نفسُه عقيدة وشريعة والجماعة التي تتخذ الإسلام ديناً لها. لكن الازدواجية في مفهوم الأمّة واعتبار جوانب أخرى تتدخل في تكوين الجماعات البشرية غير الدين والمذهب، حمَل على فكِّ هذه الازدواجية من طرف بعض المؤرخين والفلاسفة، أي استعمال لفظة الأمّة بالمعنى الاجتماعي التاريخي، واستعمال لفظة المِلة أو لفظة الشريعة للدلالة على المعنى الديني للفظة الأمّة في النص القرآني. وبذلك فسحوا المجال لإظهار مسافة متزايدة بين فكرة الأمّة الإسلامية وواقع الأمم أو الدول الإسلامية.

٢ ـ مفهوم الأمّة في فلسفة الفارابي

اهتم الباحثون كثيراً، في فلسفة الفارابي السياسية، بالعلاقة بين نظامه الميتافيزيقي وبين نظامه السياسي، وبالتأثير الأفلاطوني أو بشيعيته. لكن دراسة الحقول المفهومية التي يعتمدها في فكره السياسي ظلت باهتة ومحتشمة. وتناولنا لمفهوم الأمّة في فلسفة الفارابي السياسية هو محاولة لتقديم نموذج للدراسة المفهومية التي تُوفِّيه بعض الحق. فالوحدة الاجتماعية السياسية التي طغت على اهتمام الفارابي أكثر من غيرها هي المدينة، بدل القبيلة. واقتران لفظة المدينة ولفظة الأمّة عنده يدفع إلى

التساؤل التالي: لماذا هذا الاقتران الثابت بين تصور المدينة وتصور الأمّة؟ وما هو تعريف الأمّة عند الفارابي؟

يعرض الفارابي مذهبه الفلسفي العام في كتابين: **كتاب السياسة المدنية**) و**آراء أهل المدينة الفاضلة**، وفيهما يُقَسِّم الاجتماع الإنساني على أساس الاتساع والحجم. وفي هذا التقسيم نجد تفسيراً للعلاقة بين المدينة والأمّة. يقول الفارابي بعدما ذكر أنواع الاجتماعات الإنسانية الثلاثة الكاملة، العظمى والوسطى ثم الصغرى، وغير الكاملة كاجتماع أهل القرية أو الملة حتى يصل إلى أهل المنزل «والمدينة جزء مسكن أمة، والأمّة جزء جملة أهل المعمورة»[٢١]. كما استعمل مفهومَي الجماعة والجمع،وضِمْنَ الأخير، يقع مفهوم العشيرة أو القبيلة حيث يقول: «والجمع ربما كان عشرة، وربما كان مدينةً أو صَقْعاً، وربما كان أمة عظيمة، وربما كان أمماً كثيرة»[٢٢]. والواضح من هذا أن المدينة جزء من الأمّة «الجماعة المدنية هي جزء للأمة، والأمّة تنقسم مُدناً»[٢٣].

وهذا التقسيم المُؤسَسُ على الاتساع والحجم تندرج تحته معايير غير كمية يحددها ناصيف نصار من خلال معيارَيِ الكامل والناقص، مما يستلزم اعتبار فكرة التعاون تتحتم في سبيل بلوغ الفضيلة والكمال والسعادة. والكمال يحصل في كل مستوى؛ في المدينة أو في الأمّة أو في أهل المعمورة، وكل كمال يختلف عن الآخر بالدرجة، والانتقال بين هذه المستويات يتم بالتعاون حسب الفارابي «والأمّة التي تتعاون

---

(٢١) أبو نصر محمد بن محمد الفارابي، آراء **أهل المدينة الفاضلة** (بيروت: دار المشرق، ١٩٦٨)، ص ١١٨.

(٢٢) أبو نصر محمد بن محمد الفارابي، **كتاب الملة ونصوص أخرى**، تحقيق محسن مهدي (بيزوت: دار المشرق، ١٩٦٨)، ص ٤٣.

(٢٣) أبو نصر محمد بن محمد الفارابي، **كتاب السياسة المدنية** (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٤)، ص ٧٠.

مدنها كلها على ما تنال به السعادة هي الأمّة الفاضلة»[٢٤]، مُلغِياً بذلك أي اعتبار للناحية التاريخية أو التطورية في الاجتماع الإنساني. فكلما كان التعاون في سبيل نيل السعادة الحقيقية، أدى ذلك إلى قيام اجتماع فاضل.

يستعمل الفارابي لفظة الأمّة بالمعنى الاجتماعي الطبيعي، لا بالمعنى الديني، في عبارة «الأمّة الإسلامية». وهو يميز مضمونها من مضمون لفظة المدينة ولفظة المعمورة. وبالتالي لا يمكن إرجاع فكرة الاجتماع الأوسط، الذي هو الأمّة، إلى الفكر الإسلامي ولا إلى الفكر اليوناني، فحسب ناصيف نصار، يجب البحث في كيفية صياغة مفهوم الأمّة واشتقاقها لغوياً عند الفارابي.

فما معنى لفظة الأمّة في فلسفة الفارابي؟

يقول الفارابي في كتابه **آراء أهل المدينة الفاضلة**[٢٥] «وآخرون رأوْا أن الارتباط هو الخِلق والشيم الطبيعية، والاشتراك في اللغة واللسان، وأن التباين بتباين هذه، وهذا هو لكل أمة... فإن الأمم إنما تتباين بهذه الثلاث». وفي نصٍّ ثانٍ يقول: «والأمّة تتميز عن الأمّة بشيئين طبيعيين: بالخلق الطبيعية والشيم الطبيعية، وبشيء ثالث وضعي وله مدخل ما في الأشياء الطبيعية وهو اللسان، أعني اللغة التي بها تكون العبارة». يبدو واضحاً جلياً مفهوم الأمّة عند الفارابي من خلال هذين النصين، إذ يحدده بثلاث خصائص: وهي الخلق الطبيعية والشيم الطبيعية ثم اللسان، وتحديده هذا ينظر فيه إلى الأمّة من وجهة التباين والتمايز لا من وجهة التحليل لبنيتها المقومة لها في ذاتها.

---

(٢٤) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ١١٨.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ١٥٥.

الأمّة عند الفارابي جماعة طبيعية كاملة، تتكون من مجموعة مدن متعاونة على أساس الخصائص المشتركة بينها، وكونها جماعة طبيعية لا يمنعها من أن تكون جماعة فاضلة سعيدة. والفضيلة والسعادة لا تكونان دون ملة فاضلة. ترى ما هي بالضبط فكرة الفارابي عن الأمّة الفاضلة وعن علاقة الأمّة بالملة؟

في فلسفة الفارابي يتميز مفهوم الملة من مفهوم الأمّة تميزاً تاماً؛ فالأمّة جماعة معينة من الناس، بينما الملة مجموعة من الآراء والأفعال المرسومة لحياة جماعة معينة: «الملة هي آراء وأفعال مقدرة مقيدة بشرائط يرسمها للجمع رئيسهم الأول، يلتمس أن ينال باستعمالهم لها غرْضاً له فيهم أو بهم محدود»[٢٦].

وبهذا المعنى، يصبح معنى الملة مرادفاً لمفهوم الشريعة بالمعنى الواسع، ولمفهوم الدين، وتصبح الملة الفاضلة «شبيهة بالفلسفة»[٢٧]. وقد عرض الفارابي في كتبه الفلسفية موضوع الصلة بين الملة والفلسفة، أو الصلة بين الدين والفلسفة.

يخلص الأستاذ ناصيف نصار، إلى أن فلسفة الفارابي الاجتماعية السياسية لا تميز تمييزاً دقيقاً بين الأمّة والملة والفلسفة فحسب، لكنها تحدد العلاقات الجوهرية بينها، كما يتضح أن مفهوم الأمّة فيها مفهوم اجتماعي محوري يتمتع بمكانة عالية ويشكل مستوى أهم من مستوى المدينة وإن كانت تحليلات الفارابي الاجتماعية السياسية ترتكز على تصور المدينة والجماعة المدنية.

(٢٦) الفارابي، كتاب الملة ونصوص أخرى، ص ٤٣.
(٢٧) المصدر نفسه، ص ٤٦.

٣ ـ مفهوم الأمّة في نظرة المسعودي إلى التاريخ

اهتم الباحثون والدارسون لكتابة المسعودي التاريخية بمشكلة علاقة الجغرافيا والتاريخ، أو مشكلة الفوارق والعلاقة بين ما كتبه عن تاريخ ما قبل الإسلام والمرحلة الإسلامية، أو مشكلة الأسلوب الذي نهجه في سرد الروايات والأخبار. المسعودي مؤرخ وليس مفكراً اجتماعياً، لكن إذا كان التاريخ الحقيقي هو التاريخ الاجتماعي ـ إذ تعظُمُ قيمة الكتابة التاريخية كلما اقتربت من الكتابة التاريخية الاجتماعية ـ وجب الاهتمام بالمفاهيم والأحكام والنظريات الاجتماعية قصد إظهار قيمتها الحقيقية، وإذا ما تمَّ تناول الفكر الاجتماعي المتضمن في كتابة المسعودي التاريخية سيكون ذا أهمية بلا شك.

ومفهوم الأمّة واحد من المفاهيم الاجتماعية الرئيسة في كتابة المسعودي التاريخية، يقول ناصيف نصار، وإن لم يكن أهمها مع الإطلاق. لم يصُغ المسعودي مفاهيمه، ومنها مفهوم الأمّة، صياغةً نظريةً، لكن يمكن استخلاص ذلك بالمقارنة والافتراض وتفسير النص بالنص، كلما أمكن ذلك.

أولى الإشارات تأتي مما عنْوَن به المسعودي بعض أبواب كتابه الأكبر الذي يحيل عليه في **مروج الذهب ومعادن الجوهر** أو في كتاب **التنبيه والإشراف**.

جاء العنوان كالتالي: «**أخبار الزمان ومَنْ أباده الحَدَثان من الأمم الماضية والأجيال الخالية والممالك الدائرة**». وورود العناوين في كتب التاريخ، في العصور الوسطى العربية الإسلامية، لم يُتْرك للصدفة أو الاعتباط؛ إذ إن العنوان يحتاج إلى ما يبرره في متن الكتاب. والمُتَبين أن المسعودي لم يعتمد في كتاباته التاريخية النظرة الدينية الضيقة، أو النظرة

القومية المذهبية، كما أننا نسجل له أنه لم يستعمل كلمة أمة بالمعنى الديني، واستعمل أهل الملة بدل الأمّة الإسلامية؛ فالملة والدين لفظتان مترادفتان عند المسعودي، أما الأمّة فإنه يستعملها بالمعنى الاجتماعي التاريخي. وعليه، قد تكون للأمة ملة، وقد تكون بلا شريعة وهي الأمّة الجاهلية. يُقَلِّب الباحث ثَنَايا كِتابَي المسعودي **مروج الذهب ومعادن الجوهر** و**التنبيه والإشراف** فلا يقف على تعريف دقيق مبلور لمفهوم الأمّة، لكن يمكن الاستدلال على ما يعنيه المسعودي بلفظة الأمّة من خلال نصوص متفرقة في الكتابين المذكورين. فالمسعودي يقسم الأمم إلى سبع، ويحصر معيار وحدة الأمّة في اللسان وفي الوحدة السياسية، إذ يكرر في حديثه عن هذه الأمم أن لسان أهلها واحد والدولة واحدة.

ويذهب نصّار في سبيل حصر مفهوم الأمّة، عند المسعودي، إلى تحديد مجموعتين من المفاهيم كان يلجأ إليهما في عرض كلامه على الأمم:

المجموعة **الأولى** وتشمل الشيم الطبيعية التي ترتبط بالوراثة البيولوجية أي بالفطرة، والخلق الطبيعية وهي الخلق المتوارثة في أجيال الأمّة.

المجموعة **الثانية** وتضمُّ البيئة (المسكن)، والنسب والدولة (الملك الواحد) «وكل هذه البلاد كانت مملكة واحدة، مُلكُها مُلكٌ واحد ولسانها واحد، إلّا أنّهم كانوا يتباينون في شيء يسير من اللغات»[٢٨]. نصوص من قبيل هذا النصّ كثيرة تدلّ على رأي المسعودي في دور اللسان في تكوين الأمّة، وإن لم يكن يتمتع بالقدرة على تميُّز أمة من أخرى بمعزل عن التكوين الطبيعي والاجتماعي الذي يوليه المسعودي أهمية كبيرة. ثم إنَّ

(٢٨) أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، **التنبيه والإشراف** (بيروت: دار التراث، [د. ت.])، ص ٦٨.

الوحدة السياسية ليست مقوماً من مقومات الأمّة لكنها شرط من شروط بروزها وانتصارها أو صمودها أمام الأمم. هذا وإن اعتبر المسعودي أن النسب والبيئة الطبيعية لهما دورٌ حاسم في تكوين الأمم وفي تميُّزِ بعضها من البعض، يبقى متحفظاً في شأن وضوح النسب، خاصة في ما يتعلق بالأمم الحضرية.

مفهوم الأمّة عند المسعودي يرتكز على المقومات الثلاثة (الشيم الطبيعية والخلق الطبيعية واللسان)، وفي هذا يتطابق ويتشابه مع فكر الفارابي؛ إذ إن المسعودي، كالفارابي، يميز تمييزاً قاطعاً بين الأمّة والمِلّة، حيث يجعل الخصائص الثلاث في صدارة مقومات الأمّة؛ وإن كان المسعودي أكثر تركيزاً على الناحية التاريخية والفارابي أدقَّ تركيزاً على الطبيعة الاجتماعية لكيان الأمّة. ومع تمييزه بين كيان الأمّة الاجتماعي ونظامها السياسي، فإنّ المسعودي يتبنى كل ذلك على وجه الإجمال، وهذا ناتج من مجال اختصاص كل من الرَّجُلَيْن، هذا في الحقل التاريخي وذاك في الحقل الفلسفي، والمقارنة بينهما تستحق دراسة قد تقف على مدى تأثير الفارابي في الثقافة العربية الإسلامية، وتُفيد كذلك في إماطة اللثام عن أسباب بقاء الفلسفة بعيدة عن الفكر التاريخي حسب الأستاذ ناصيف نصار.

٤ ـ وحدة الأمّة عند البغدادي والماوردي

يسيطر البُوَيْهِيون على الخلافة العباسية، وتظهر الدولة الفاطمية في مصر ثم تتوسع في بلاد الشام؛ ذاك هو الجو العام الذي عاصره، خلال النصف الأول من القرن الحادي عشر، كل من عبد القادر البغدادي وأبي الحسن الماوردي، وهما من أعلام الفكر السني. طبيعي أن يقوم هذان العلمان بالدفاع ونصرة المذهب السني والخلافة العباسية أمام

الزحف الشيعي الإمامي والإسماعيلي، وهو الشيء الذي سيجعل من تصورهما للأمة تصوراً دينياً محضاً، ينأى عن آفاق الفكر التاريخي والفكر الاجتماعي.

يبين عبد القادر البغدادي كيفية نشوء الفرق في الإسلام في محاولة منه للإجابة عن سؤال حول «معنى الخبر المأثور عن النبي (ﷺ) في افتراق الأمّة ثلاثاً وسبعين فرقة منها واحدة ناجية»[29]. فيحددها، **أولاً**: في فرق الأهواء ومنها الشيعة والخوارج والمعتزلة وغيرها، وهي فرق غير خارجة عن الإسلام؛ **ثانياً**: فرقاً تنتسب إلى الإسلام وهي ليست منه كالسبئية والمنصورية وأصحاب القول بالتناسخ وغيرها؛ ثم **ثالثاً**: الفرقة الناجية وهي المعروفة بأهل السنة والجماعة.

موقف البغدادي واضح في مشروعه من حيث المُنْطلَقُ والمُخططُ والمرمى؛ فالغرض الأساس هو التصدي للفرق التي تمزق وحدة المسلمين و، بالتالي، رمز وحدة الأمّة وهي الخلافة العباسية. وعليه ينبغي إدراك نوعية خطر كل عدو، وإدراك الحدود التي تفصل أهل السنة والجماعة عن الجماعات المخالفة لها داخل الإسلام وخارجه. وأساس هذا الإدراك يكمن، حسب البغدادي، في تحديد معنى عبارة «أمة الإسلام». وحين يعرض لهذا المعنى فهو لا يميزه من معنى الملة، يقول «والصحيح عندنا أن اسم ملة الإسلام واقع على كل من أقرَّ بحدوث العالم وتوحيد خالقه وقِدمه وأنه عادل حكيم مع نفي التشبيه والتعطيل عنه، وأقرَّ مع ذلك بنبوة جميع أنبيائه وبصحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ورسالته إلى الكافة... فكل من أقر بذلك فهو داخل في أهل ملة الإسلام»[30]. والعكس:

---

(٢٩) عبد القاهر البغدادي، **الفرق بين الفرق**، ط ٢ (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٧)، ص ٢.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٢٢١ ـ ٢٢٢.

إن كل من خالف ذلك «فليس هو من جملة أمة الإسلام». في هذا النص يحدد البغدادي شروط الانتماء إلى الأمّة الإسلامية ودرجاته، وهي شروط عقائدية تذكر بقانون الإيمان الصادر عن مجمع نيقية المنعقد عام ٣٢٥. هذه الشروط حددت لنا درجات المسلمين: الدرجة **الأولى** وبها المسلم الموحد السني، والدرجة **الثانية** وبها المسلم المبتدع. فالأول يتمتع بكل الحقوق التي يوفرها الانتماء إلى أمة الإسلام، بينما الثاني يتمتع ببعضها فقط. أما من ينتسب إلى الإسلام وهو يتستر في مخالفته لأصول العقيدة السنية، فليس من أمة الإسلام.

فهل تكفي وحدة العقيدة لتوحيد أهل السنة، وقد انقسمت الدولة الإسلامية انقساماً بعد سقوط الخلافة وتكوّن دولة الفاطميين التي لا تدين بعقيدة أهل السنة والجماعة؟ وهل العمل من أجل الوحدة السياسية شيء واقعي؟ تلك أسئلة طرحت على مفكري العصر، ومنهم أبو الحسن البغدادي الذي جاء جوابه يجمع بين السلفية والواقعية؛ إذ تمسك بكل ما قال به أئمة الفكر السياسي السني في عصره (نظرية الخلافة)، ولكنه أضاف جواز عدم التَّقَيُّد بقاعدة أحدية الإمام. يقول: «قالوا لا تصلح الإمامة إلا لواحد في جميع أرض الإسلام. إلا أن يكون بين الصَّقْعين حاجز من بحر أو عدو لا يطاق»[٣١].

وما هذا منه إلا للتوفيق بين المبدأ والواقع، وبالتالي فتح المجال أمام الحركات الانفصالية وهو ما يسهم في إضعاف وحدة أهل السنة. فهل من مخرج للدفاع عن وحدة أهل السنة والجماعة العقائدية والسياسية بعدما ضعفت وتفككت الدولة العباسية؟ محاولة الجواب عن هذا السؤال تأتي مما قام به أبو الحسن الماوردي في مؤلفاته، ونخص بالذكر الأحكام

(٣١) المصدر نفسه، ص ٣٤١.

السلطانية؛ فالماوردي وُصِف حقاً بأنه فيلسوف الأمر الواقعي، وهذا لا يعني أنه يقدم الواقع على المبدأ. واقعية الماوردي تنطلق من تسليمه بوجوب وجود إمامة واحدة في دار الإسلام، وذلك من خلال إعادة صياغة نظرية الإمامة. وهو يعتمد في معالجة هذه المسألة اختراع مفاهيم سياسية تتوسط بين مفهوم سلطة الإمام الشاملة المطلقة ومفهوم تعدد الحكام الفعليين في دار الإسلام. يؤكد الماوردي مكانة الإمامة في حياة الأمّة الإسلامية؛ فالأمّة تحتاج إلى زعيم يقودها ويحقق مصالحها ويجمع كلمتها، والإمامة ضرورية للدين وللأمة، وهي أصل لضمان قواعد الملة وانتظام مصالح الأمّة. إلا أن الماوردي لا يحدد، بدقة، مقومات الأمّة ولا يميزها من الملة؛ فالأمّة تعني في الأحكام السلطانية جماعة المسلمين بدون تمييز، والملة تعني العقيدة والشريعة كما هي في العبارة التالية «سياسة الأمّة وحراسة الملة»[٣٢]، وقد تعني عبارات كهذه «حقوق الأمّة»، «حقوق الملة»، «مصالح الأمّة»، «مصالح الملة»، «تدبير الأمّة»، «تدبير أمور الملة»[٣٣]، نوعاً من الترادف بين الأمّة والملة. كما يحدد الماوردي أنّ من مهام الإمام حراسة الدين، وهذا يعني أن الإمامة المقصودة هي إمامة أهل السنة والجماعة ولا تشمل كافة المسلمين.

يعترف الماوردي بوجود حكم سلطاني لكنه يقدم عليه حكم الإمامة، وفي أمر هذه الأخيرة «لا يجوز أن يكون للأمة إمامان في وقت واحد»[٣٤]. وفي محاولة الماوردي الدفعَ بالوحدة السياسية لجأ إلى التمييز بين إمارتين: «إمارة استكفاء»، وهي تندرج طبيعياً في إطار الإمامة، إذ إن

---

(٣٢) أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، **الأحكام السلطانية**، ط ٢ (القاهرة: مطبعة البابي الحلبي، ١٩٦٦)، ص ١٦.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ١٧، ٢١ ـ ٢٤ و٣٤.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٩.

أمير الاستكفاء يختاره ويُعَيِّنُه الإمام وهو قابل للعزل، و«إمارة استيلاء» وهذه تطرح مشكلة العلاقة بين الإمام، رمز الوحدة، والأمير الذي يمكن أن يستقل وينفصل عن سلطة الإمام. ولحل المشكلة بين الإمام والأمير الغالب يرى الماوردي أن يأذن الإمام للمستولي بحكم البلاد شريطة الاعتراف بمنصب الإمامة وإظهار الطاعة الدينية. وفي هذا كله، ينحو الماوردي إلى توحيد الأمّة الإسلامية سياسياً بعدما تعذر الحفاظ على الوحدة القديمة، إذ يتبين أن تصور الأمّة عند البغدادي والماوردي ناتج من جدلية بين الدين والسياسة في ارتباط عضوي بوضع الخلافة العباسية آنذاك.

والجدير بالتسطير عليه ما يُفترض من ترابطٍ في الأمّة بين وحدة العقيدة ووحدة الدولة؛ فالبغدادي، يقول ناصيف نصار، يتمسك بوحدة الدولة لجميع أهل السنة والجماعة، ولا يقبل بتعدد الدول لهم إلا مع وجود مانع قاهر. في حين يطرح الماوردي صيغةً لتوحيد أهل السنة والجماعة سياسياً تجمع، شكلياً، بين وحدة الزعامة وتعدد مراكز الحكم.

٥ ـ الملة والأمّة عند الشهرستاني

يقول الشهرستاني في كتابه **الملل والنحل** «أردت أن أجمع ذلك في مختصر يحوي جميع ما تديَّنَ به المتديِّنون وانتحله المنتحلون، عبرة لمن استبصر واستبصاراً لمن اعتبر...

وشَرْطِي على نفسي أن أُورِدَ مذهب كل فرقة على ما وجَدْتُه في كتبهم، من غير تعصب لهم ولا كَسْر عليهم»[٣٥]. كتاب أجمع الباحثون

(٣٥) أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، **الملل والنحل**، ٣ ج (بيروت: دار المعرفة، ١٩٧٥)، ج ١، ص ١١ ـ ١٢.

على كونه تاريخاً موضوعياً شاملاً للمذاهب الفكرية، الدينية والفلسفة. لم يَعْرِض ناصيف نصار لموضوعية الكتاب، وإنما ركَّز على المفهوم الأساس الذي بَنَى عليه الشهرستاني نظرته إلى تاريخ المذاهب الفكرية، وهو مفهوم الملة، وبالتالي مفهوم الأمّة وكيف استعمل هذا المفهوم.

فقد أورد الشهرستاني أربعة تقسيمات لأهل العالم: التقسيم الأول والثاني مبنيان على أساس جغرافي (الأقاليم السبعة/ والأقطار الأربعة). أما الثالث فهو تقسيم العالم بحسب الأمم «كبار الأمم أربعة: العرب والعجم والروم والهند»، وأما الرابع من التقسيمات فهو بحسب الآراء والمذاهب، وهو ما اعتمده في كتابه. يقول: «وهم منقسمون بالقسمة الصحيحة الأولى إلى أهل الديانات وأهل الأهواء والنحل»[٣٦].

فمفهوم الأمّة في تقسيم أهل العالم بحسب الأمم هو مفهوم اجتماعي تاريخي وليس مفهوماً دينياً. والشهرستاني لم يحافظ عليه في أجزاء كتابه، فقد استعمل كلمة أمة بمعنى ديني، حين يتحدث عن اليهود «أمة موسى» أو النصارى «أمة عيسى بن مريم» أو جماعة المسلمين في قوله «مذاهب الأمّة» أو «أئمة الأمّة».

يضع الشهرستاني في جهة الدين والملة، وفي جهة أخرى يضع الهوى والنِّحلة، على اعتبار أن الدين طاعة وانقياد وإقرار بالجزاء والحساب، أما الهوى عنده فيعني الاستقلال في الرأي والاستغناء عن تعلم الأنبياء والرسل. وهذا يخالف السائد الذي يجعل الهوى في مقابل العقل، كما يخالف التمييز الذي وضعه البغدادي بين أهل السنة والجماعة وسائر الفرق الإسلامية «أهل الأهواء الضالّة». والثابت لدى الشهرستاني،

(٣٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ١١ ـ ١٢.

رغم نزعته الانقيادية، أنه لا يظهر احتقاراً لمنكري النبوءات وأصحاب النحل العقلية الحرة.

يقول الشهرستاني في تعريفه لمفهوم الملة وعلاقته بمفهوم الأمّة: «ولما كان نوع الإنسان محتاجاً إلى اجتماع مع آخر من بني جنسه في إقامة معاشه والاستعداد لمعاده»، إلى أن يقول: «فصورة الاجتماع على هذه الهيئة هي الملة والطريق الخاص الذي يوصل إلى هذه الهيئة هو المنهاج والشِّرعة والسنة. والاتفاق على تلك السنة هي الجماعة»[٣٧]. هذا التعريف للملة يتعارض مع الآية القرآنية ﴿إِنِّي تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَهُم بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ. وَاتَّبَعْتُ مِلَّةَ آبَائِي إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ﴾[٣٨]. فالملة بهذا المعنى لا تتضمن، بالضرورة، الإيمان بالله والآخرة؛ إذ تنحصر في معنى الطريقة أو الشريعة. خلاصة القول إن الشهرستاني، في تصوره واستعماله لمفهوم الأمّة والملة، لم يزِغْ عن الخط القرآني، حسب ناصيف نصار، خلافاً لما فعل الفارابي والبغدادي.

٦ ـ مفهوم الأمّة في مقدمة ابن خلدون

ينطلق ناصيف نصار من ملاحظة دقيقة، وهو يعرض لمفهوم الأمّة عند ابن خلدون، مفادها أن الدراسات التي أُجرِيت حول **المقدمة** غزيرة لكنها لم تولِ مفهوم الأمّة أي قدر من الاهتمام. قد يكون السبب في أن ابن خلدون لم يستعمل مفهوم الأمّة بصورة مثيرة؛ لكن مهتماً بالمفاهيم الخلدونية الاجتماعية، وملتزِماً بقضايا الفكر القومي العربي كالسيد ساطع الحُصْرِي، ليس له عذرٌ كافٍ لألّا يعرض لهذا المفهوم في **المقدمة**.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٣٨.

(٣٨) القرآن الكريم، «سورة يوسف،» الآيتان ٣٧ ـ ٣٨.

المفاهيم والنظريات الخلدونية تنتظم ضمن إطار الواقعية الاجتماعية التاريخية، ومن هنا كلما تناول ابن خلدون بالكلام «الأمّة» أو «الأمم»، يتناوله كمؤرخ اجتماعي، يطمح إلى توحيد الناس تحت راية الإسلام مستبعداً كل اهتمام فلسفي بالإصلاح الاجتماعي أو السياسي.

يستهل ابن خلدون **مقدمته** بحمد الله الذي «أنشأنا من الأرض نسماً، واستعمرنا فيها أجيالًا وأمماً»[٣٩] حيث يورد مفهومَيِ الأمّة والجيل مترابطين في كل المقدمة ولم يخرج عن هذا المعطى. وهذا الترادف ليس عارضاً، مما يلزمنا تحديدَ مفهوم الجيل عند ابن خلدون؛ فالجيل وحدة زمنية كما حددها «الجيل هو عمر شخص واحد من العمر الوسط»[٤٠] أولاً، وثانياً يعني الجيل ما نُعبِّر عنه اليوم في علم الاجتماع بلفظة الجماعة، وهو وحدة اجتماعية يمكن اعتمادها في كل أبواب **المقدمة**.

يثبت ناصيف نصار أن ابن خلدون يعُدُّ النوع الإنساني مؤلفاً من أممٍ «العلوم كثيرة، والحكماء في أمم النوع الإنساني متعدِّدون... وإنما وصل إلينا علوم أمّة واحدة، وهم يونان خاصة»[٤١]. حيث يتضح نزوع ابن خلدون إلى تخليص مقولة الأمّة من معناها الديني. أكثر من ذلك، حاول ابن خلدون تحديد معنى الأمّة في أحد نصوص **المقدمة**[٤٢] الواردة آخر المقدمة الثالثة من الباب الأول. والذي يستوقف الباحث فيه أن ابن خلدون لم «يوحِّد مقاييس التمييز بين الأمم. فما يصح لتمييز أمة لا يصح

(٣٩) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، تحقيق علي عبد الواحد وافي (القاهرة: لجنة البيان العربي، ١٩٥٧ ـ ١٩٦٢)، ص ٢٠٧.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٤٨٥.

(٤١) المصدر نفسه، ص ٢٦٦.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٣٣٥.

بالضرورة لتمييز أمة أخرى»[٤٣]؛ وهو أمر يبعد عن الصياغة النظرية. كما أن اللائحة التي تتضمن ما يميز أمة من غيرها، لا تشمل اللغة واللسان، وهما محوريان في تاريخ الأمم؛ ذلك أن «لغات أهل الأمصار إنما تكون بلسان الأمّة أو الجيل الغالبين عليها أو المختطين لها»[٤٤].

٧ ـ تصور الأمّة في سياسة ابن الأزرق

أختصرُ القولَ حول عصر ابن الأزرق مشيراً إلى أن وفاتَه كانت عام ١٤٩١م، وقد خرج يستجدي العوْنَ من حكام وأمراء المسلمين لإنقاذ غرناطة المحاصرة من قِبَل المسيحيين والتي سقطت بعد وفاته بعام (١٤٩٢م)، إذ يقول في حق **بدائع السِّلك في طبائع المُلك**، وهو عصارة جهده «قصدت إلى تلخيص فيه ما كتب الناس في الملك والإمارة والسياسة»[٤٥]. وما يهمُّنا، هنا، هو كيف استعمل ابن الأزرق لفظة الأمّة؟ لم يزِغْ عن الاستعمال الخلدوني لها، أي بالمعنى الاجتماعي التاريخي، ونادراً ما استعملها بالمعنى الديني، خصوصاً أن مجمل النصوص التي وردت فيها اللفظة هي نصوص المقدمة مع بعض التصرف أحياناً.

وقد يستوقف قارئ ابن الأزرق استعمال لفظة ملة بدلاً من لفظة أمة في الحديث عن الإسلام وجماعة المسلمين؛ إذ المسلمون في نظره يشكلون ملة لا أمة على اعتبار أن ما يربطهم هو العقيدة القرآنية. ويقِرُّ، إلى جانب ذلك، بإمكانية تعدد الأئمة للبون الفاصل بين زمن الخلافة الجامعة وواقع الدول في دار الإسلام زمانه. يخلص ناصيف نصار إلى التشديد

---

(٤٣) نصار، **مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ: دراسة في مدلول الأمة في التراث العربي الإسلامي**، ص ١١٨.

(٤٤) ابن خلدون، المصدر نفسه، ص ٨٨٨.

(٤٥) أبو عبد الله بن الأزرق المالقي المالكي، **بدائع السلك في طبائع الملك**، تحقيق علي سامي النشار، ٢ ج (القاهرة: دار السلام، ١٩٧٧)، ج ١، ص ٩٢.

على انتقار فكر ابن الأزرق السياسي إلى مساهمة أصيلة في موضوع الأمّة والإمامة، وإلى اعتبار أن مرَدَّ ذلك هو إلى طبيعة المرحلة التاريخية التي عاش فيها.

وعلى سبيل الختم يقول ناصيف نصار، «وبعد، فإني أول المعترفين بأن كتابي هذا يحتاج إلى جهود إضافية لتحسينه وإكماله. وكم تمنيت أن أرى، عبر القبول الواسع الذي حظي به، تراكم أبحاث ودراسات تستوعب مادته وتضيء جوانب مجهولة من تاريخ تحولات فكرة الأمّة، عند العرب قبل الإسلام، وعند غيرهم من شعوب الشرق الأدنى القديم، من خلال التراثات الدينية والأسطورية، أو عند مؤلفين قدماء لم ينالوا حتى الآن العناية الدراسية اللائقة بهم. وفي أوقات معينة، تمنيت أن أعرف إلى أي حد يجوز لي، في الوضع الحاضر للثقافة العربية، أن أتعلق بمثل هذا التمني»(٤٦).

ثانياً: قراءة في تصورات الأمّة المعاصرة

«اللوحة العامة التي نسجها الفكر العربي الحديث والمعاصر حول فكرة الأمّة هي لوحة غنية بالخطوط المتقاطعة والألوان المتداخلة، وزاخرة بالحيوية الذاتية»(٤٧).

ينطلق ناصيف نصار من هذه اللوحة/ الفسيفساء في تحديده لمفهوم الأمّة، إذ يخلُصُ إلى استنتاج ذي مُسْحة رياضية يحصر فيه التصورات التي خاضت في مفهوم الأمّة في أربع مجموعات، تشترك في عامل أساسي

---

(٤٦) نصار، مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ: دراسة في مدلول الأمة في التراث العربي الإسلامي، ص ١١.

(٤٧) نصار، تصورات الأمة المعاصرة، ص ٩.

أول، تلتئم حوله كل مجموعة، ثم تتفرع بعده حسب معيار من الدرجة الثانية. فتَأْتِي المجموعات الأربعة التي ميَّزَ بينها بعدما جمَّع مادة غزيرة كالآتي:

١ ـ التصورات الدينية؛ ٢ ـ التصورات اللغوية؛ ٣ ـ التصورات الإقليمية؛ ٤ ـ التصورات السياسية.

وفي تناوله لهذه المادة الغزيرة، أعْملَ في تحليله لتصورات الأمّة المعاصرة مناهج تتقاطع مع المناهج المتداولة في العلوم الاجتماعية والسياسية، والتي تعمد إلى تحليل الخطاب في مضمونه ودلالته ومسار برهنته... مناهج تقوم على تحليل نسق المقومات أولاً، ثم نسق العلاقات ثانياً، ثم نسق العوامل ثالثاً، ورابعاً نسق الوظائف.

ومن الناحية الشكلية جاء تصميم الكتاب **تصورات الأمّة المعاصرة** موزَّعاً إلى أربعة أبواب، كل بابٍ يتناول مجموعة من التصورات. ونظراً إلى غزارة مادة الكتاب ووفرتها، ما وَسِعني إلّا تناولُ كل أبوابه وفصوله، مقتصراً على مفكرٍ أو مفكِّرَيْن وإن كنت بذلك لم أَفِ البحث حقه. بيْدَ أن هذا العمل لم ينقص من قيمة الإحاطة بمفهوم الأمّة في الفكر العربي الحديث والمعاصر.

١ ـ تصورات الأمّة الدينية

المقوِّمُ الجوهري للأمة والذي تحْرنْجِم عليه الآراء في هذا الباب هو الإسلام، أي أن رابطة العقيدة الدينية هي ما يشكل المشترَك بين آراء هذه المجموعة، وإن اختلفوا في تفسير مفهوم وحدة الأمّة الإسلامية. ومن هنا يبرزُ، حسب ما توصَّل إليه ناصيف نصار، داخل هذه المجموعة التَّمييزُ بين مسالكَ ثلاثةٍ:

مسلكٌ توفيقيٌّ؛ وهو الغالب، حيث يهدف أصحاب هذا المسلك نظراً إلى استحالة الوحدة بين المسلمين في المرحلة الرّاهنة، إلى إحياء قدر معينٍ من هذه الوحدة. **ومسلك مثالي راديكالي**؛ يرى ـ ويريد ـ بعْثَ الوحدة الإسلامية الشاملة مع التركيز على الشق السياسي وهو التصور الديني السياسي حسب تصنيف نصار. ثم المسلك الثالث والأخير وهو **المسلك الواقعي النقدي**. هؤلاء اسْتَقْرأواْ الواقع التاريخي فوجدواْ الأمر قد تخطّى الوحدات الدينية الشاملة، فطوّرواْ تركيزَ الدولة على الدين وتركوا الباب مفتوحاً لكل أشكال الاتحاد.

أ ـ **التصور الديني التوفيقي**: يسعى هذا التصور إلى إخراج المسلمين من حالة الانحطاط والتخلّف والتمزُّق والعودةِ بهم إلى ما كانت عليه حالهم في صدر الإسلام؛ وهو تصوُّرٌ يستلهِمُ النموذجَ الأصلي لوحدة الأمّة الإسلامية، والذي بات تحقيقه في الشروط التاريخية القائمة صعب النَّوَال. بيد أن هذه الشروط تدفع مرحلياً إلى مواجهةِ التعددِ المذهبي، الذي يُضعِفُ رابطةَ العقيدة الواحدة ويشُلُّها، ثم مواجهةِ التعددِ القومي والوطني الذي يجعل من الشعور النفسي للمسلم يتشَرْذَم بين انتماءَيْن مختلفيْنِ، وثالثاً مواجهة تحدي الحضارة الغربية الحديثة التي تحول دون أي شكل من أشكال الوحدة بين المسلمين.

هذا التصور التوفيقي، يؤكد ناصيف نصار أنه مدركٌ لكل الشروط الحالية؛ فهو يسعى إلى تحقيق حلول وسطى مقتنعاً في الحين نفسه أن الخلاص يتم من خلال إصلاحات تستهدف المواجهات الثلاث الآنِفة الذكر، ومنطقهم هذا يقترب إلى الطابع التجريبي العملي منه إلى الطابع النظري المُبَلْوَر. وطبيعي أن تكون إسهامات جملة من المفكرين، الذين عَرَضَ لهم ناصيف نصار، «جريئة وملتوية، طموحة ومتحفظة، واضحة

ومرتبِكة، واسعة وناقصة»[٤٨]. وقد تناول أصحاب هذا التوجه من خلال زعمائه بدْءاً بخير الدين التونسي، الداعي إلى تدارك تخلف الأمّة الإسلامية عبر الأخذ بأسباب التمدُّن، أو محاولة عبد الحميد بن باديس الرامية إلى التوفيق بين خدمة الدين وخدمة الوطن، مروراً بزعماء الفكر الإصلاحي السلفي.

خير الدين التونسي (١٨١٠ ـ ١٨٨٩) يتصور الأمّة من خلال اعتبارين أساسين، يعتبر **أولاً** أن الاتحاد والتعاون بين أمم العالم الناتج من ثورة المواصلات المُرافِقة للتمدّن الحديث أمر واقع؛ والاعتبار **الثاني** يكْمن في اطلاع المسلمين على ما وصل إليه التمدن لدى غيرهم من شعوب العالم حتى يتوضَّحَ لهم ما يجب عليهم فعله للنهوض واللحاق بركب الأمم المتقدمة. وعلى أساس هذيْن الاعتبارين قام مشروع خير الدين التونسي الإصلاحي؛ إذ لا منْدوحةَ للمسلمين للخروج مما هم فيه من تخلُّفٍ وتشرذُمٍ إلّا بالأخذ بمناهج التمدن ووسائله الحديثة والانفتاح على العالم الأوربي. وفي هذا يتقاطع مع ابن رشد في ضرورة الإفادة من غير المسلمين، وما على الشريعة إلا أن تحدِّدَ موقفها وكيفية تقَبُّلِ واستيعابِ ما أنتجته الحضارة الغربية. والأمّة عند خير الدين لا يراها إلا من خلال الرابطة الشرعية، وتركيزه على الشريعة الإسلامية باعتبارها تكفُلُ مصالح الحياة في الدنيا والآخرة، يدفعنا، يقول ناصيف نصار، إلى تسمية هذا التصور للأمة بـ «التصور الديني الشرعاني»[٤٩].

جمال الدين الأفغاني (١٨٣٩ ـ ١٨٩٧) **ومحمد عبده** (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥) رغَّبا في إقامة الجامعة الإسلامية بدلاً من الدولة

---

(٤٨) المصدر نفسه، ص ١٨.
(٤٩) المصدر نفسه، ص ٢٢.

الإسلامية، فيكونان توفيقيَيْن بامتيازٍ، ومردُّ ذلك إلى وجود الأوطان والممالك الإسلامية جميعها تحت قبضة الاستعمار، مما حدا بتصورهما على أن ينتقل إلى مواجهة الأجنبي المحتل، فتصبح بذلك المواجهة مع هذا الآخر، لا حضاريةً فقط بل سياسيةً وعسكريةً، لأن المشكلة التي واجهها خير الدين التونسي تعقدت معطياتها وانْضَاف إلى تأخر الأمّة وتمزُّقِها فقدانُ السيادة على البلاد.

وجريدة **العُروة الوثقى**[٥٠] كانت خير من يدعو إلى هذا الشعار التوفيقي، الذي ساهم كثيراً في تحريك حركات التحرر ببُعْدَيْه الديني والوطني. وبذلك تكون هذه الجريدة كما يقول أحمد أمين: «قد أحيت روح كثير من المتنوِّرين في العالم الشرقي، وأيقظتهم من سباتهم، وبصَّرَتهم بسوء حالهم من الاحتلال، وعلمتهم كيف يكتبون ويخطبون ويدعون إلى الشعور بالقومية الذي سُمِّي بعد بالاستقلال»[٥١]؛ إذ لا سبيل إلى ردِّ الخطر والظلم عن شعوب الشرق إلا بالاتحاد الذي يسند إلى الرابطة الإسلامية المحسوبة أقوى الروابط بين الشعوب الإسلامية لمواجهة المصائب التي حلّت بالأمّة الإسلامية. يقول جمال الدين الأفغاني: «وما هذا بغريب على المسلمين، فإن رابطتهم المِلِّيّة أقوى من روابط الجنسية واللغة»[٥٢]. يبدو أن الأفغاني يتخذ من فجيعة الاستعمار مَطِيّةً لدعوته إلى الجامعة الإسلامية إيماناً منه أن دار الإسلام تتوزّع دياراً وممالِكَ، وهذا واقع تاريخي لا يمكن تجاهله ولا القفز عليه.

---

(٥٠) جريدة أنشأها كلٌّ من جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده بباريس عام ١٨٨٤.

(٥١) أحمد أمين، **زعماء الإصلاح في العصر الحديث** (القاهرة: المكتبة العصرية للطباعة والنشر، ٢٠٠٧)، ص ٩٤، نقلاً عن: نصار، **تصورات الأمة المعاصرة**، ص ٢٦.

(٥٢) جمال الدين الأفغاني، **جمال الدين الأفغاني: الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق محمد عمارة**، ٢ ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩)، ج ٢: **الكتابات السياسية**، ص ٣٤١.

فكرة الأمّة عند الأفغاني يتناولها تارة بالمعنى الديني ومرات بالمعنى اللاديني عند كلامه على الأمّة العربية والأمّة الفارسية أو الأمّة الإنكليزية، كما أنه أفرد عدة مقالات «تدور حول معاني الجنس والجنسية والعصبية والتعصب والوحدة والسيادة، وتشرح المقومات التي ينهض عليها مبدأ الجامعة الإسلامية»[٥٣]، ليخلص خطابه في النهاية إلى ثلاثة مبادئ عامة؛ وهي المغالبة، التي تفترض نزوعاً إلى شكل وحدوي، ثم الوحدة، وتقتضي استرداد السيادة بالقوة من المستعمر، وأخيراً السيادة وتترسخ أركانها وأشكالها بممارسة الاستقلال.

لم تمُت أفكار **العُرْوة الوُثْقى**، بل استمرت تحرِّكُ هِمَماً وتوقظُ أخرى، فـ **أم القرى**[٥٤] أو صحيفة **المنار**[٥٥]، وجريدة **الأستاذ**[٥٦] قبلها، كلها استلهمت نموذج الأفغاني في الدعوة إلى الجامعة الإسلامية؛ ولعل أفضل من بلور هذا المفهوم هو عبد الرحمن الكواكبي.

ب ـ التصور الديني السياسي: يقرِّر ناصيف نصار، في هذا الفصل، أن أصحابه يتطلّعون إلى بعث وإحياء الأمّة الإسلامية وأمجادها السالفة، فيكونون بذلك أصحاب نظرة سلفية راديكالية صمَّموا على تجاوز الواقع. وخير ممثل لهذا الاتجاه ليس فرداً واحداً أو تياراً فكرياً بل هو جماعة عقائدية، مهيكلة ومنظمة، وُصِفت بكونها كُبْرى الحركات الإسلامية الحديثة وما زالت، إنها جماعة «الإخوان المسلمين» التي أسسها الشيخ حسن البنا.

---

(٥٣) نصار، المصدر نفسه، ص ٢٩.

(٥٤) عبد الرحمن بن أحمد الكواكبي، **أم القرى** (القاهرة: [د. ن.، د. ت.]).

(٥٥) المنار: صحيفة أصدرها الشيخ رشيد رضا عام ١٨٩٨.

(٥٦) **الأستاذ**: جريدة أنشأها عبد الله النديم عام ١٨٩٢.

يقول محمد توفيق البكري أحد مشايخ الصوفية، في مقالة له وهو يحدد مفهوم الأمّة: «وطن المسلمين هو مجموع الأمّة الإسلامية في الدين. فمن قال من المسلمين في أية بقعة من الأرض: وطني، فقد قال: ديني»(٥٧).

يجعل الوطن، بهذا المعنى، مرادفاً للأمة، وهذا المفهوم قريب ومُمَهِّد لفكر جماعة «الإخوان المسلمين»، كذلك يفهم بوضوح من كون حركة الإخوان تخطّت الحدود المصرية لتستقر في كل الأوطان العربية والإسلامية تحت الاسم نفسه أو مُسمَّيات متباينة.

حسن البنا: قومية الإسلام: «إن دعوة الإخوان المسلمين دعوة عامة، لا تنتسب إلى طائفة خاصة، ولا تنحاز إلى رأي عُرِف عند الناس بلون خاص... وهي تتوجه إلى صميم الدين ولُبِّه، وتودُّ أن تتوحد وجهة الأنظار والهِمم حتى يكون العملُ أجدى والإنتاج أعظم وأكبر... إن أعظم ما مُنِيَ به المسلمون الفُرْقَة والخلاف، وأساس ما انتصروا به الحبّ والوحدة. ولن يصلح آخر هذه الأمّة إلّا بما صلُح به أوّلُها»(٥٨).

يحدد النص التوجّه العام الذي ينحوه هذا الاتجاه المتمثل بجماعة «الإخوان المسلمين» التي أنشأها الشيخ حسن البنا، كما أن تأثير رشيد رضا أو مَنْ قبلَه، واضحٌ جليٌّ وإن بصورٍ متباينة. والأكيد أن حسن البنا يبني تصوره للأمة على أساسَيْن؛ فهي أمة دين وأمة دولة، والوحدة الإسلامية عنده هي وحدة الأمّة الإسلامية دينياً وسياسياً كما كانت في بداية الأمر. ويشدِّدُ على اعتبار أن الوحدة إجماع والفرقة شذوذ، مؤكِداً على الطابع

---

(٥٧) محمد توفيق البكري، «المستقبل للإسلام،» المنار، السنة ٥، العدد ١٦ (١٩٠٢)، ص ٦٠٩.

(٥٨) حسن البنا، **مجموعة رسائل الشهيد حسن البنا** (القاهرة: دار الشهاب، [د. ت.])، ص ٢٣.

الشمولي التوحيدي للإسلام. فوطن المسلم لا يتحدّدُ بحدود سوى حدود انتشار العقيدة الإسلامية لأن «أنَّ أساس وطنية المسلمين العقيدة الإسلامية»[٥٩]، فحدود الوطنية عند حسن البنا تعتبر بالعقيدة لا بغيرها كما أنه ليست هناك قومية ولا عالمية بل أخوة إسلامية.

يخلص ناصيف نصار إلى أن الشيخ حسن البنا يتطابق في فكره مفهوم الأمّة ومفهوم الدولة بالقدر التي يتطابق مفهوم الأمّة ومفهوم الوطن. وما لم تتحقّق الدولة الإسلامية الواحدة في الأمّة الواحدة، فالمسلمون آثمون[٦٠]. فحسن البنا لا ينظر إلى وحدة الدولة في إطار النظام الإسلامي الشامل على أنّها أداة فحسب، بل إنها والأمّة شيء واحد وإن كان يتعاطى مع الموضوع من زاوية واقعية أساسها أن الدول التي تنتمي إلى المجال الجغرافي الإسلامي، هي أممٌ وأوطانٌ المُشْتركُ بينها هو الإسلام والعقيدة، وتحقيق الوحدة المُرْتَجاة تَعبُرُ من السياسي، من القطر الخاص، إلى الأقطار المجاورة، إلى الإمبراطورية الإسلامية الأولى، فالدنيا كلها، حسب تعبير ناصيف نصار.

وعلى هذا النهج الذي رسمه الشيخ حسن البنا لجماعة «الإخوان المسلمين»، سار أمثال عبد القادر عودة الذي ابتعد عن المسلك التوفيقي، كما ابتعد عن المنهج النقدي التحديثي وانهمك في استعادة الصورة الشرعانية السياسية للأمة؛ أو سيّد قطب، الذي رأى في كل ما حولنا اليوم جاهلية خارجة عن الإسلام، حددها في الموقف من الآخر المتمثل بالغرب الرأسمالي أو الاشتراكي، وبالتالي لم يخرج سيّد قطب، كما يخلص إليه ناصيف نصار، عن التكرار والدوران في توكيد ضرورة

---

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٨٨.

(٦٠) «ما لم تقُم هذه الدولة، فإنّ المسلمين جميعاً آثمون، مسؤولون بين يدي الله العلي الكبير عن تقصيرهم في إقامتها وقعودهم عن إيجادها». انظر: المصدر نفسه، ص ١٤١.

الوحدة الإسلامية الشاملة المحقِّقَة لفكرة الأمّة الإسلامية. وعلى إثر حريق المسجد الأقصى، وانعقاد القمة الإسلامية (١٩٦٩)، تحركت أقلام بعض المسلمين الذين التزموا بالنضال الإسلامي الوحدوي وهم غير منتمين إلى جماعة «الإخوان المسلمين»؛ أذكر هنا دولتنا وموقفها من الدول المعاصرة» لمحمد علي مكي، ويتلخّص موقفه في رأيه القائل: «لا تقوم الأمّة العربية إلّا بما قام به أولها»[٦١]. ويُشدِّد في موقفه على ضرورة إقامة الوحدة الإسلامية الشاملة وتحدِّي الموقف السوفياتي والغربي الموالي لإسرائيل والمعارض لتحويل الجامعة العربية إلى دولة اتحادية.

ج ـ **التصور الديني اللاسياسي**: ليس مستغرباً أن نجد ثلة من المفكرين الذين خاضواْ في أمر الأمّة يقتنعون بأن وحدة الدولة ليست مقوِّماً ضرورياً من مقومات الأمّة القائمة على الرابطة الدينية؛ من هؤلاء المفكرين: علي عبد الرازق، وخالد محمد خالد، وطه حسين، ثم محمد النويهي، وهم من عرَضَ لهم الأستاذ ناصيف نصار في تقديم التصور الديني اللاسياسي.

علي عبد الرازق: «رسالة، لا حكم، ودين، لا دولة»[٦٢]: في عام ١٩٢٥ صدر للشيخ علي عبد الرازق كتابٌ تحت عنوان **الإسلام وأصول الحكم**، يطرح فيه تصوره لمشكلة الخلافة والحكومة في الإسلام. والطّرح هذا نلمس له جذوراً ذات مصدريْنِ: المصدر **الأول** يصل إلى المفكرين الدينيين أمثال محمد عبده والكواكبي في مسألة الخلافة، والذين يعتبرون الحاكم حاكماً مدنيّاً وميّزواْ بين الإسلام والسياسة. والمصدر **الثاني** ينتهي إلى مفكرين تغريبِيِّينَ تحْديثِيِّين ـ كما يسميهم البعض ـ أمثال محمد عزمي

---

(٦١) محمد علي مكي، **دولتنا وموقفها من الدول المعاصرة** (بيروت؛ الكويت: دار التوجه الإسلامي، ١٩٧٩)، ص ٢٣.

(٦٢) نصار، **تصورات الأمة المعاصرة**، ص ١٥٨.

أو عبد الحميد الزهراوي، هذا الأخير تصدّى لشعار الجامعة الإسلامية إذ يقول: «ما هي جامعة قومٍ مختلفين منذ ثلاثة عشر قرناً اختلافاً سياسياً واختلافاً دينياً؟»[٦٣].

كل هذا كان ممهِّداً لأفكار علي عبد الرازق؛ إذ الإسهام الذي جاء به في كتابه يهمُّ التصورات النظرية للأمة، وأهمُّ ما فيه الجِدَّة التي تندرجُ في الدعوة إلى «علمنة الإسلام»[٦٤]حسب مجيد خدومي. وتتحدّد هذه الجدّة، بشكل قاطع، في الدعوة إلى الفصل بين مستوى وحدة الدين ومستوى الدولة. والموقف هذا أثار زوبعة عند علماء الأزهر، خصوصاً وأنه يُشدِّد على أن الإسلام دين، وليس دولة، وأنه رسالة، لا حكم، وهذا قول جديد بإقرار علي عبد الرازق: «قولٌ غيرُ معروفٍ، وربما استنكره سمْعُ المسلمِ، بيد أن له حظاً كبيراً من النظرة وقول الدّليل.»[٦٥] لأن الفصل بين الإسلام والخلافة ليس هو الفصل بين الإسلام والدولة، **الأول** يسمح بوحدة إسلامية بغير نظام الخلافة، أما **الثاني** فإنه يحرِّرُ الإسلام والدولة عن بعضيْهما ويُبْقي على وحدة الأمّة الدينية دون اعتبار للوحدة السياسية، وبالتالي سيُخْرِج الحكم والدولة من الحوْزةِ القرآنية.

فالتصور الديني اللاسياسي للأمة عند علي عبد الرازق يتجاوز الممكن، بل يعُدّهُ الأصحَّ والأنفعَ لعموم المسلمين لسبب هو «أن الإسلام لم يقرِّرْ نظاماً مُعَيَّناً للحكومة، ولم يفرضْ على المسلمين نظاماً خاصاً

---

(٦٣) المصدر نفسه، ص ١٥٩.

(٦٤) مجيد خدوري، **الاتجاهات السياسية في العالم العربي**: **دور الأفكار والمثل العليا في السياسة** (بيروت: الدار المتحدة للنشر، [١٩٧٢])، ص ٢٢٢. نقلاً عن: المصدر نفسه، ص ١٦٠.

(٦٥) علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم**: **بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام** (المنصورة: مطبعة مصر، ١٣٤٤هـ/ ١٩٢٥م)، ص ١٥٤.

يجب أن يحكموا بمقتضاه، بل ترك لنا مطلق الحرية في أن ننظِّم الدولة طبقاً للأحوال الفكرية والاجتماعية والاقتصادية التي توجد فيها»[٦٦].

خالد محمد خالد: «الحكومة الدينية أمر فاسد والتشريع عمل إنساني»[٦٧]: الخط الذي ورد في **الإسلام وأصول الحكم** لعلي عبد الرازق هو نفسه الخط الذي جاء في تصور خالد محمد خالد حول نظرية الرسالة الدينية في كتابه **من هنا نبدأ**؛ إذ يُقرِّر أن مهمة الدين لا تعدو الهداية والإرشاد، وأن «الشؤون التي قام بها النبي لم يقم بها لأنها من مهمته الدينية وعنصر من عناصر الرسالة»[٦٨]، بل هي من الضرورات الاجتماعية حينَها. ويؤكد خالد محمد خالد «أن الرسول فاوض وعقد المعاهدات وقاد الجيش ومارس كثير من مظاهر السلطة التي مارسها الحكام، وأقام بعضُ خلفائِه من بعده حكوماتٍ واسعةَ النفوذِ عظيمةَ السلطان، كان العدل لُحمتَها وسَداها. لكن هذا لا يعني أن هناك طِرازاً خاصاً من الحكومات يعتبره بعض أركانه وفرائضه... بل كل حكومة تحقق الغرض من قيامها، وهو تحقيق المنفعة الاجتماعية للأمة، يباركها الدين ويعرف بها»[٦٩].

والأمّة المقصودة، هنا، هي الأمّة بالمعنى الحديث، وما الوحدة الدينية إلا وحدة روحية ومعنوية لا تحتاج إلى وسيلة الحكومة بمقتضى طبيعتها، على حد تعبير ناصيف نصار. فبالقدر الذي يهاجم خالد محمد خالد ويحارب الحكومة الدينية ويحلل طبائعها، بالقدر نفسه ينافح عن قومية الحكم وديمقراطية التشريع، لأن فساد الحكومة الدينية لاصق بطبيعتها لأنها «هي تلك التي تعتمد على سلطة مبهمة غامضة، ولا تقوم

---

(٦٦) المصدر نفسه، ص ٩٢.

(٦٧) نصار، **تصورات الأمة المعاصرة**، ص ١٧٢.

(٦٨) خالد محمد خالد، **من هنا نبدأ** (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٧٤)، ص ١٣.

(٦٩) المصدر نفسه، ص ١٧٧ ـ ١٧٨.

على أسس دستورية واضحة تحدد تبعاتها والتزاماتها حيال الشعب كما هو شأن الحكومات القومية»[٧٠]، ولا يرى حلّاً إلا في التفريق بين رجل الدولة ورجل الدين؛ إذ إن «أجَلَّ خدمة نقدمها للوطن هي أن نعمل بكل وسيلةٍ مُستَطاعةٍ لتنمية القومية وتكتيلها»[٧١].

وهذا يؤدي إلى التفريق بين الدين والشريعة. فإذا كان هناك فقه مالكي وآخر شافعي أو شيعي فَلِمَ لا يكون فقه مغربي وآخر مصري، ما دامت القوانين عملاً بشرياً تؤمن مصالح الأفراد. فالأمّة هي جماعة المنْتَسِبين إلى وطنٍ مُعيَّنٍ على اختلاف معتقداتهم لا جماعة المؤمنين بدين واحد، ولن يضمن هذا إلا ديمقراطية التشريع كأفضل ما توصلت إليه تجارب الأمم في حقل القانون.

لا يمكن فصل مهاجمة خالد محمد خالد للدولة الدينية عن السياق الذي واكب الحركة الوطنية المصرية، وما قام به التنظيم السري «للإخوان المسلمين» في مصر، أو عن تأثير قراءاته عن الحكومات الدينية التي قامت في أوروبا. هذه المعطيات برَّرَ بها مراجعته للعلاقة بين الإسلام والدولة والتي يتخلى عن كونها علاقة انفصال، بل هي علاقة اتصال إذ يقول في كتاب جديد **الدولة في الإسلام** «الإسلام دين ودولة، حق وقوة، ثقافة وحضارة، عبادة وسياسة»[٧٢] وإن كان في ذلك يتأرجح بين التصور الديني التوفيقي والتصور الديني السياسي، على حد تعبير ناصيف نصار.

طه حسين: «السياسة شيء والدين شيء آخر»: كيف يرى طه حسين قضية وحدة المسلمين وقضية العلاقة بين الإسلام والسياسة؟

---

(٧٠) المصدر نفسه، ص ١٩٦.

(٧١) المصدر نفسه، ص ٢٠٧.

(٧٢) خالد محمد خالد، **الدولة في الإسلام**، ص ١٠٤، نقلاً عن: نصار، **تصورات الأمة المعاصرة**، ص ١٨٠.

ينطلق طه حسين في الإجابة عن هاتين القضيتين من منطلق معرفي بحت أساس مذهبه في الحياة، يستقصي وينتقِد وهو يبحث عن حقيقة وحدة المسلمين، مبتعداً في ذلك عن التعلُّق بأية عقيدة دينية من دون التخلي عن الإيمان الديني أو الوطني. ومجال فكره في موضوع الأمّة يقدمه من خلال كتابين له **مستقبل الثقافة في مصر والفتنة الكبرى**(٧٣).

ومدار تصوره على أن التربية والتعليم عِمادُ الثقافة والعلم، وهاتان أساس الحضارة والاستقلال. والشعب المصري شعب واحد أصيل، له شخصيته المتميزة، فهو يشكل أمة بالمعنى التام للكلمة، وينبغي أن تخصص له تربية قومية مصرية. وبالتالي فإن طه حسين لا يرى تبايُناً بين حدود الوطن والشعب والأمّة والدولة الوطنية والقومية. إذ المقوم الأساس والأظهر للأمة هو مفهوم الوطن بالمعنى الإقليمي الجغرافي. ويميز بين القومية الوطنية التي يحصرها في الوطن الواحد والقومية الإسلامية التي تجمع بينها الرابطة الدينية؛ فالأمّة ـ الوطن تصلح للوحدة السياسية أما الأخرى فلا. لم يضف طه حسين في تصوره النظري للقومية الوطنية كثيراً إلى ما جاء عند رفاعة رافع الطهطاوي أو زعماء الفكر الوطني المصري حتى سعد زغلول؛ إذ حدد مشخصات مصر الأساسية في: الإقليم الجغرافي، والدين، واللغة العربية، والتاريخ الطويل.

محمد النويهي: «من المرحلة الدينية الضيقة إلى المرحلة العلمانية الواسعة»: بلغ التيار النقدي حدّاً فارقاً في كتابات محمد النويهي التي نشرها في مجلة **الآداب** البيروتية، ونشرت في كتاب تحت عنوان **نحو ثورةٍ في**

---

(٧٣) طه حسين، **المجموعة الكاملة لمؤلفات طه حسين**، ١٦ ج (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢).

الفكر الديني[٧٤]، حيث يدفع إلى ثورة في الفكر الديني الإسلامي، ويريدها جزءاً من ثورةٍ ثقافيةٍ عربيةٍ شاملةٍ. وفي معْرض حديثِه عن الأمّة، يتكلم على الأمّة العربية بمفهومها اللغوي السياسي الناصري، والأمّة الإسلامية بمفهومها الديني الخاص. وعن هذه الأخيرة لم يفرق بين الدين والسياسة كما فعل غيرهما، إلا أنه ينظر إلى السياسة كشأن دنيوي يخضع للمعاملات الدنيوية ولا سبيل إلى التمسك بما مضى وقضى، إذ يقول: «لا عودة البتة إلى الأوضاع القديمة كما كانت. هذا مجرّد حلمٍ واهمٍ، ولن يتحقّق، بل ستستمر الأوضاع في تغيُّرِها وتمضي الأحوالُ في تحولها، ولن ينجح معها إلّا تشريع مستمر التَبَدُّل بتبدلها»[٧٥] وإن كان يُشدِّد على ضرورة الاجتهاد على مستوى التشريع، فقد قرن المسألة بأفكار عامة لا يرى مندوحة عنها وهي خمسة:

(١) تفسير الإسلام والتحدث باسمه ليس حكراً على فئةٍ دون سواها.

(٢) أحكام القرآن التشريعية أقرب إلى الأحكام الأخلاقية منها إلى الأحكام القانونية.

(٣) لا يوجد في القرآن والسنة تشريع شامل كامل لشؤون الحياة الإنسانية.

(٤) ضرورة استكمال التشريع الإسلامي، بل واجب ذلك على المسلمين في جميع الأمور والميادين التي لم يرد لها تشريع.

(٥) إن تشريعات القرآن والسنة ما هي إلّا حلول لمشكلات معينة وفي تاريخ معين، وبالتالي فهي غير ملزمة للمسلمين اليوم.

---

(٧٤) محمد النويهي، **نحو ثورةٍ في الفكر الديني** (بيروت: دار الآداب للنشر والتوزيع، ١٩٨٣).

(٧٥) المصدر نفسه، ص ١٦٤.

هذه النقطة الأخيرة هي الأكثر ثورية عند محمد النويهي، رغم أنه يُؤكِّدُ ضرورة مراعاة المصلحة العامة للأمة، والتبصُّر الرزين قبل إقرار أي تشريع جديد. كما أنه لا يرى الأمّة أكثر تألّفاً وتماسكاً مع العلمانية الواسعة إلّا متى انحصرت وحدتُها في العقيدة وشعائر العبادة والغايات الأخلاقية العليا. يقول: «إنَّ هدف الحملة الفكرية، المطلوبة، هو أن يقنع الناس بوجوب الأخذ بالنظرة العلمانية الخالصة في كل ما يختص بأمور معاشهم ودنياهم. وهي لن تفلح في هذا إلّا إذا أقنعتهم بأن الإسلام... لا يتنافى مع النظرة العلمانية، بل ليس من المغالاة أن نقرر أن موقفه من أمور دنيانا، هو موقف علماني صرف»[٧٦]. غالباً ما ردّد شعاره «نحن أعلم بأمور دنيانا»[٧٧].

٢ ـ التصورات اللغوية

لفيف آخر من المفكرين تبنى تصوّراً عدَّ اللغةَ أو اللسانَ مُقوِّماً ومحدِّداً أساسياً لكيان الأمّة، وهذا التصور يقضي بتشكُّلِ أمة واحدة وقومية واحدة ووطنية واحدة تحت سقفٍ لغوي واحدٍ، دون اعتبارٍ لتباين تقاليد الأقاليم وعاداتها أو تباعدها وتعدّدِها. ومع تعدُّدِ التعبيرات يستنتج ناصيف نصار أن حقل التصور اللغوي للأمة يتفرّعُ إلى خمسة أشكال: بسيط، وعنصري، وتاريخي، وميتافزيقي، ثم سياسي. مع العلم أن التصور اللغوي ذاع وشاع عند العرب المعاصرين بفضل جهود ساطع الحصري ومَنْ تتلْمذَ على يديه، وإن لزمنا مراجعة هذا والنّظر في مختلف المساهمات في الموضوع.

---

(٧٦) المصدر نفسه، ص ١٦٤.
(٧٧) المصدر نفسه، ص ١٦٤.

أ ـ التصور اللغوي البسيط: تبرز مقولة الأمّة ـ اللغة في الفكر العربي الحديث على يد الشيخ حسين المرصفي (ت ١٨٢٠)، وإن كان المعلم بطرس البستاني، ورفاعة رافع الطهطاوي قد عدّا اللغة مقوّماً للهوية القومية، ولكنها ليست العامل الأساسي.

يذكر حسين المرصفي أن «الأمّة جماعة من الناس تجمعهم جامعة: وهي بحسب الاستقراء: اللسان والمكان والدين»(٧٨). في هذا يقرر أسبقية اللسان على المكان والدين في تحديد مفهوم الأمّة. ولم يُلْغِ دور الانتماء المكاني أو الديني، إلّا أنه أوْلَى اللسانَ الأسبقيةَ، وحدّدَ أموراً أربعةً لنظرية ماهية الأمّة، **أوّلها** أن وحدة الأمّة تتشكَّلُ باللسان، **والثاني** أن اللسان أسبق من غيره، **وثالث** الأمور هي أنه يجب الفصل بين الأمّة ـ اللغة والدولة، أما **الرابع** فيدور على العلاقات بين أهل الألسنة المختلفة.

وأما مفهوم الأمّة بحسب المكان، فإن المرصفي ينْأَى به عمَّا يعنيه أصحاب التصور الوطني للأمة؛ فالمكان ليس إقليماً تُعرَفُ به الجماعة التي تقطنه، ولا الحدود الأربعة الجغرافية، مما يعني أن المرصفي يُلْغي من اعتباره عامل السياسة والوحدة السياسية، في حين أن الأمّة بحسب الدين يضعُ لها حسين المرصفي شروطاً ثلاثةً حتى تقوم، وهي على التوالي؛ اتباع شريعة نبوية واحدة، وعدم الخروج عن حدود هذه الشريعة، ثم عدم حصول العداوة والقتال بين أهلها. إذ الأمّة، بهذا المعنى، يجب أن يتوحَّدَ أفرادها كما هم في الأمّة بحسب اللسان أو الأمّة بحسب المكان. ومن كل هذا يخلص الأستاذ ناصيف نصار إلى أن الشيخ حسين المرصفي يحدد ثلاثة أنواع من الأمم، ولكل نوع جامعته التي هي علامته الأساسية.

---

(٧٨) حسين المرصفي، **رسالة الكلم الثمان** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢)، ص ٤٢.

ب ـ **التصور اللغوي العنصري**: «إذا ماتت اللغة العربية، فالسلام على هذه الأمّة، لأن حياة الأمم بحياة اللغات»[٧٩]. يصف محمود كامل[٨٠] المرحلة الواقعة بين الثورة العُرابية والاحتلال البريطاني لمصر وبين الحرب العالمية الثانية بكونها تصطبغ بلون العنصرية نظراً إلى العلاقة المتوترة بالدولة العثمانية؛ فالعامل القومي العروبي بدت له إرهاصات في كتابات زعماء النهضة اللغوية كالشيخ إبراهيم اليازجي (١٨٤٧ ـ ١٩٠٦)، في قصائده السياسية الثلاث التي حضَّ فيها العرب على النهوض والتخلُّص من السيطرة العثمانية، تمتلِئُ بالتفاخر والعصبية الجنسية؛ أو أحمد فارس الشدياق (١٨٠١ ـ ١٨٨٧) الذي جعل من الوحدة الألمانية والإيطالية مجالاً لكتاباته حيث يقول: «إن اللغة والجنس يُحدِّدان عنصر الأمّة، ولذلك فالعودة إلى وحدة الجرمان أمر حتمي، فالجرمان جنس واحد ولغة واحدة»[٨١]. في هذا الطرح تكمن الفكرة الأساس التي دارت حولها كتابات كثير ممن خاض في المسألة آنئذٍ من نجيب عازوري (ت ١٩١٦) إلى صلاح الدين القاسمي (١٨٨٧ ـ ١٩١٦).

يؤكد نجيب عازوري ضرورة الاستقلال عن الدولة العثمانية، استقلالاً تامّاً، وإنشاء دولة قومية عربية تستقِلُّ فيها السلطة الدينية عن السلطة المدنية، ذات نظام ملكي دستوري ليبرالي. وإن كان يتقاطع مع دعاة الأمّة العربية في اعتبار اللغة العربية رابطة تُوحِّد قَوْمِياً، لكنها

---

(٧٩) عبد الغني العريسي، **مختارات المفيد**، قدّم لها ناجي علوش (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١)، ص ٢١٦، نقلاً عن: نصار، **تصورات الأمة المعاصرة**.

(٨٠) محمود كامل، **الإسلام والعروبة: تحليل لعوامل الوحدة بين عشرين دولة عربية** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٦)، ص ١٦٠.

(٨١) عماد الصلح، **أحمد فارس الشدياق: آثاره وعصره** (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٨٠)، ص ٢٣٥ ـ ٢٣٧.

ليست وحدها أساس الانتماء القومي العربي، فمعها العنصرُ الذي يتميّزُ بخصائص كالنسب والعادات والتقاليد، لكنه لا يقوم ولا يحيا إلّا باللغة.

أما صلاح الدين القاسمي فتعريفه للأمة لا يخرج عن التصور اللغوي العنصري، لكنه لا يفصل بين الناحية اللغوية والناحية التراثية، فلا يتقدّم عنده الجانب العنصري على الجانب اللغوي، إذ يؤكد «أن الأمّة تتطلب أن تحفظ حياتها بحفظ لغتها وعاداتها وتقاليدها من الأعداء الداخلين فيها والخارجين عنها»[(٨٢)]، بل « ليس أدْعى لإبادة حياة الأمّة... من السعي وراء إماتة لغتها التي يتفاهم بها أبناؤها»[(٨٣)]. فهذه المقتبسات، يقول ناصيف نصار، ترفع اللغة إلى مستوى حفظ حياة الجماعة وتقويمها، لكنه يشدِّد على العادات والتقاليد والسجيات.

ج ـ **التصور اللغوي التاريخي**: خصّص ساطع الحصري (١٨٨٠ ـ ١٩٦٨) ردْحاً من عمره لموضوع الأمّة العربية والقومية العربية، وقد ساعده في ذلك اطلاعه الواسع على تاريخ الفكر القومي العالمي، وهو ما مكَّنه من «الاعتماد على المقارنة الاجتماعية التاريخية لتبيان الثوابت والمتغيِّرات في التطور القومي لشعوب العالم»[(٨٤)].

يُعرِّف ساطع الحصري الوطن بأنه قطعة من الأرض، والأمّة جماعة من الناس، و«الوطنية هي حب الوطن والشعور بارتباط باطني نحوه، والقومية هي حب الأمّة والشعور بارتباط باطني نحوها»[(٨٥)].

---

(٨٢) صلاح الدين القاسمي، **صفحات من تاريخ النهضة العربية في أوائل القرن العشرين**، قدّم له وحقّقه محب الدين الخطيب (القاهرة: المطبعة السلفية، ١٩٥٩)، ص ٤٢.

(٨٣) المصدر نفسه، ص ٤٥.

(٨٤) نصار، **تصورات الأمة المعاصرة**، ص ٢٤٦.

(٨٥) ساطع الحصري [أبو خلدون]، **آراء وأحاديث في الوطنية والقومية** (بيروت: دار العلم للملايين، [١٩٥٧])، ص ٩.

من هنا تَكُون الوطنية والقومية ظاهرتان نفسيتان اجتماعيتان، والوطن والأمّة واقعان موضوعيان. كما يؤكد ساطع الحصري «أن اللغة هي روح الأمّة وحياتها، إنها بمثابة محور القومية وعمودها الفقري. وهي من أهم مقوماتها ومشخصاتها، أما التاريخ فهو بمثابة شعور الأمّة وذاكرتها»[٨٦].

وقضية ارتباط الأمّة أو القومية باللغة عند ساطع الحصري تنطوي على أفكار يجملها ناصيف نصار في التالي:

- اللغة هي أهم الصفات التي تُميِّز الإنسان عن سائر الحيوانات.
- جميع الأقوام تنطق وتتكلم، إلّا أنها لا تتكلم بلغة واحدة بل تتكلم بلغات مختلفة.
- جميع من يتكلم لغة واحدة مؤهَّل للتوحد في دولة واحدة لأن اللغة أساس القومية.

هذه الأفكار الثلاث مترابطة، لكنها لا تشكل نسقاً محكماً يُعْتَمد في إطلاق الحكم بالتّعميم.

وفي حديثه عن التاريخ وكونه شعور الأمّة وذاكرتها، يقصد به تاريخ الأمّة ـ اللغة، ووحدة التاريخ المقصودة هي في الحقيقة وحدة اللغة ـ الثقافة، الأمر الذي يدفعنا إلى تسمية مذهب الحصري في الأمّة والقومية بالمذهب اللغوي الثقافي، لا اللغوي التاريخي كما أدرجه ناصيف نصار في هذا الفصل. شيء آخر لا يلغيه ساطع الحصري وهو الدين الذي يعدّه من أهم العوامل المؤثرة في تكوين الأمم بعد اللغة والتاريخ، بل إن تأثير الدين قد يُقوِّي عامِلَي اللغة والتاريخ وقد يُضْعِفُهما، مع أنّه ممن شدَّدَ

---

(٨٦) المصدر نفسه، ص ٢٢ ـ ٢٣.

على عزل الديني عن السياسي لأنه «قد أصبح من الأمور المسلَّمة لدى جميع الدول أن السياسة شيء والديانة شيء آخر، فلا يمكن ـ والحالة هذه ـ إقامة السياسة على الديانة بصورة من الصور»(٨٧).

د ـ التصور اللغوي الميتافيزيقي: مسافة نظرية ونفسية تفصل بين ساطع الحصري وزكي الأرسوزي. فهذا الأخير كرَّسَ عمله في التعليم لِبَثِّ فكرة البعث العربي، وقد استفاد في تكوينه من الفلسفة البرغسونية والفيضية الأفلوطينية. فهو بهذا عندما يتعرض لمفهوم الأمّة والقومية، فإنّه يتناولها من الناحية النظرية والتطبيقية، مما يدخلنا على الفور إلى عالم فكري غير عالم ساطع الحصري، وإن ركَّزَ كل منهما على اللغة.

تناول زكي الأرسوزي موضوع الأمّة والوجود القومي في جميع كتاباته، فهو مفكر أيديولوجي قومي عربي، يربط نهضة الأمّة بالبعث الذي حدّده في «العودة إلى العهد الذي نشأت فيه معالم حياة الأمّة نشأة طبيعية»(٨٨)، بمعنى آخر يرى الأرسوزي أن البعث القومي العربي هو العودة إلى العهد الجاهلي، وهو العهد الذهبي للعرب، حتى يتسنى استعادة الأصول العربية الحقيقية التي تلتقي مع أصول الثقافة الحديثة حول الاعتقاد بانطواء النفس على عقل مؤهّل لمعرفة الحقيقة ووجدان قادر على إدراك الفضيلة. يقول الأرسوزي: «ما هي الأمّة؟ أهي مفهوم يَبْنيهِ الذهن تعبيراً عن وضع مشترك وعام (وضع ثقافي مدني) قد أنشأه الأجداد فأورثوه للأحفاد؟ أم هي آية أصولها في الملأ الأعلى، تتحقق باندراج

---

(٨٧) ساطع الحصري [أبو خلدون]، **أبحاث مختارة في القومية العربية التي كتبها ونشرها المؤلف في تواريخ مختلفة ١٩٢٣ ـ ١٩٦٣** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٤)، ص ٣٠٨.

(٨٨) زكي الأرسوزي، **المؤلفات الكاملة**، ٦ ج (دمشق: مطابع الإدارة السياسية للجيش والقوات المسلحة، ١٩٧٢ ـ ١٩٧٦)، ج ٢، ص ٢٩٥.

تجلياته في المكان وباستجمام هذه التجليات في الزمان؟ أهي عبقرية مبدعة أم بنيان متلازم المظاهر بالتداعي؟»[٨٩].

ويردِفُ القول في موضع آخر «إن الصفة الأساسية للأمة والمميزة لها عن غيرها هي لغتها. وما دامت أداة الأمّة البيانية هذه باقية، فهي باقية أيضاً»[٩٠]. يستنتج ناصيف نصار من هذا أن الأرسوزي يضفي على اللغة أبعاداً بنيوية اجتماعية وميتافيزيقية لا نجدها عند غيره من أصحاب فكرة الأمّة ـ اللغة، فتبقى عنده «الأمّة إلهام ذو نظام، أصولها في الملأ الأعلى وتجلياتها تتبلور في سجايا أبنائها وفي مؤسساتها العامة»[٩١].

وحسْبِيَ هذا، فلن أشير إلى علاقة الأمّة بالقومية أو الفرق بينهما ولا إلى مفاهيم أخرى تناولها ناصيف نصار عند الأرسوزي من قبيل مفهومَي الوطن والوطنية، أو علاقة الأمّة بالبيئة أو بالدولة.

هـ ـ التصور اللغوي السياسي: ظهرت الدولة في التصورات اللغوية التي عرضنا لها في هذا الباب، إما أملاً بعيداً أو عنصراً من الدرجة الثانية، أو عاملاً إعدادياً تنظيمياً، أي أنها بقيت خارجاً عن مفهوم الأمّة. وعدم وجود الدولة الواحدة للأمة الواحدة لا يعني نقصاً جوهرياً في كيان الأمّة. لكن في هذا الفصل، ستبْرُزُ الدولة عاملاً محورياً في تكوين الأمّة، وأفضل من أعطى تعبيراً عن هذا التصور هو الدكتور نديم البيطار الذي يأتي عمله في سياق ما قدمه حزب البعث العربي الاشتراكي أو الحركة الناصرية. يقول المبدأ الأول من المبادئ الأساسية في دستور حزب البعث العربي لعام ١٩٤٧: «العرب أمة واحدة لها حقها الطبيعي في أن تحيا في دولة

---

(٨٩) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٢٢.
(٩٠) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٧٩.
(٩١) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٥٧.

واحدة وأن تكون حرة في توجيه مقدُراتها». هكذا يعتبر حزب البعث العربي أن الوطن العربي وحدة سياسية لا تتجزّأ، والأمّة العربية وحدة روحية ثقافية، ثم الوطن العربي هو للعرب وحدهم يتصرّفون فيه. هنا يبرز لنا مدى التداخل الكياني بين الأمّة والدولة في التصور البعثي للأمة.

مقالات مشيل عفلق تحمل أصدق الاجتهادات تعبيراً عن مضامين دستور حزب البعث ونضاله؛ فهو إن كان تحاشى الخوض في مشكلة تعريف الأمّة، فمَردُّ ذلك إلى ألّا يسقط، في تقديمه، الإيمان والحب على التعريف والنظر العقلي، وخوفه من الوقوع في التفكير المجرد والجامد. يؤكد ميشيل عفلق أن «القومية العربية هي قومية وعربية، قومية بمعنى أن فيها الشروط الابتدائية لكل قومية، وعربية بمعنى أن فيها التطور الخاص بالأمّة العربية عبر مختلف العناصر والحضارات والأزمنة»[٩٢].

تبيَّنَ للأستاذ ناصيف نصار، من خلال نصوص ميشيل عفلق التي درسها، أن اللغة هي الرابطة التوحيدية الأولى بين العرب، في حين أن الوحدة العنصرية، أو الدينية، أو الثقافية، أو التاريخية تأتي كلُّها في الصف الثاني. ومع ذلك فعفلق يدرك أن وحدة اللغة غير كافية ليُشكل العرب وحدة قومية تامة لأن هذه تتطلب إرادة ودولة قومية واحدة.

أما الحركة العامة للأيديولوجيا الناصرية، وإن كانت تختلف عن الحركة البعثية من حيث الجذورُ والصياغةُ والتطورُ، فهي تتوافق معها في الخطوط العامة لفكرة الأمّة؛ فمفهوم الأمّة عند جمال عبد الناصر، الزعيم السياسي والعسكري، يتحدَّدُ من خلال مفهومَيْن واردَيْن في خطبه، الأول ينطبِق على مصر، والآخر على مجموع العرب. فهو غالباً ما وظَّف

---

(٩٢) ميشيل عفلق، **في سبيل البعث** (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٥٩)، ص ١٨٠.

عبارة «الأمّة العربية» للإشارة إلى مجموع العرب، خلافاً لَمَّا يتحدث عن مصر فيستعمل عبارة الشعب المصري، ويكون الجسر الذي انتقل منه عبد الناصر من الأمّة المصرية إلى الأمّة العربية هو اللغة باعتبارها المحدد الأساس، مع محددات أخرى تَعْضُدها وفي مقدمتها وحدة الدولة مع وحدة التاريخ، يقول: «وهذه الدائرة مِنَّا ونحن منها، امتزج تاريخنا بتاريخها، فارتبطت مصالحنا بمصالحها حقيقةً فعلاً»[٩٣].

وعليه، لا بدّ من قيام كفاح مشترك بين جميع الدول العربية لخلق قوة كبيرة «ترفع من شأن نفسها وتقوم بدور إيجابي في بناء مستقبل البشر»[٩٤]. فالدائرة العربية أقوى، عند جمال عبد الناصر، من مفهوم العالم العربي ومن مفهوم جامعة الدول العربية، لأنها تنطوي على روابط اللغة والجوار والمصلحة والتعاون، بالإضافة إلى إدماج الشعوب، بدلاً من الحكومات، في النضال ضد العدو المشترك. يَظْهر هذا التوجُّه عند عبد الناصر في عدة خطب من قِبَل «إن هدف حكومة الثورة أن يكون العرب أمة متحدة»[٩٥].

وظل على هذا حتى نكسة الانفصال؛ إذ أعرب عن تمسُّكه الدائم بهدف الوحدة العربية، لكنه جعله في المرتبة الثالثة بعد هدَفَيِ الحريةِ والاشتراكيةِ، وبالتالي حدث تغيير في مفهوم الأمّة؛ إذ برز، من جهة، البعد اللغوي التاريخي للأمة حتى يضمن استمرار الحد الأدنى من الرابطة القوية بين العرب، ومن جهة ثانية انتقل البعد السياسي إلى المرتبة الثانية كهدف يتم تحقيقه على المدى التاريخي البعيد. يقول عبد الناصر: «إن الأمّة العربية لم تعد في حاجة إلى أن تُثْبِت حقيقة الوحدة بين شعوبها، لقد تجاوزت

---

(٩٣) جمال عبد الناصر، فلسفة الثورة، اخترنا لك؛ ٣ (القاهرة: دار المعارف، [١٩٥٠])، ص ٨٣.

(٩٤) المصدر نفسه، ص ٨٦.

(٩٥) من خطاب بمناسبة الذكرى الثانية للثورة، ٢٣ تموز/ يوليو ١٩٥٤.

هذه المرحلة وأصبحت حقيقة الوجود العربي ذاته. يكفي أن الأمّة العربية تملك وحدة اللغة التي تصنع وحدة الفكر والعقل. ويكفي أن الأمّة العربية تملك وحدة التاريخ التي تصنع وحدة الضمير والوجدان، ويكفي أن الأمّة العربية تملك وحدة الأمل التي تصنع وحدة المستقبل والمصير. إن الذين يحاولون طعن فكرة الوحدة العربية من أساسها ـ مُسْتدِلّين بقيام خلافات بين الحكومات العربية ـ ينظرون إلى الأمور نظرة سطحية»[٩٦].

يرجع الفضل في إعطاء الإرث الناصري مكاناً خاصّاً في تاريخ التصورات القومية إلى نديم البيطار ومَنْ عمل على تطوير المبادئ الأساسية الكامنة في التصور الناصري للأمة والقومية، لا إلى من كرّر واجترَّ عبارات عبد الناصر عن الأمّة والقومية والوطنية.

فمساهمة نديم البيطار في النظرية القومية العربية هي استعادةٌ وتجاوُزٌ للمساهمات السابقة، فهو ـ أولاً ـ لا يُخفي منطلقاته الأيديولوجية، لكنه ـ ثانياً ـ يُجاهر بضرورة تخطي النهج التبشيري إلى اعتماد المنطق العلمي الحديث في سبيل تأييد وتنوير ونشر مبادئ الوحدة العربية. يقول: «إنني، لَعربي وحدوي ثوري، لا أستطيع الاقتصار على إدراك التاريخ، بل أُحاول إدراك التاريخ كي يمكن لي أن أساهم في صنع التاريخ العربي وتجديده في هذه المرحلة من تاريخنا... إنني قبل كل شيء عربي وحدوي ثوري»[٩٧].

نديم البيطار يقيم تمييزاً بين الأمّة أو الوجود القومي والهوية القومية؛ إذ الهوية القومية ليست الوجود القومي نفسه، لكنها تأتي تابعة له وهو أسبق

---

(٩٦) جمال عبد الناصر، **الميثاق الوطني**، ص ١٠٧.

(٩٧) نديم البيطار، **نحو الارتباط بمصر الناصرية أو طريق الوحدة العربية** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٣)، ص ١١.

وأثبت منها. فالوجود القومي يعبر عن نفسه بالهوية القومية، وهذه تُحيل إلى الوجود القومي. «الهوية القومية يمكن أن تُحَدَّدَ سوسيولوجياً بأنها مجموعة من السمات العامة التي تميز شعباً أو أمّة ما في مرحلة تاريخية معينة»(٩٨)، بل «إن الهوية القومية من نتاج التاريخ، تخضع للتحوّل، في صيرورة دائمة، وليس في كينونة»(٩٩).

إن الحس النقدي والاطلاع الواسع لنديم البيطار يدفعانه إلى التشكيك في المذهب القائل بأسبقية الأمّة على الدولة، وبفاعلية اللغة كرابطة قومية حاسمة وبحتمية الوحدة السياسية للأمة المجزأة. فاللغة الواحدة «وإن كانت عاملاً أساسياً، لا توفر في كثير من الأحيان المقياس أو العامل الكافي في تحديد القومية»(١٠٠)، ذلك أن «استخدام اللغة العربية، عبر الوطن العربي، كان هو الآخر نتيجة السيادة العربية التي جاءت مع الفتح العربي»(١٠١). ويخلص في الأخير إلى أن بناء الدولة لا يقود آلياً إلى بناء الأمّة، ولكن بناء الأمّة قد ينتج عنه بناء الدولة.

٣ ـ التصورات الإقليمية

يتسع ويضيق مفهوم الإقليم حسب الجهة التي تستعمله، وعند ناصيف نصار، في هذا الباب، لا يعدو أن يكون الإقليم رقعة جغرافية واسعة، تتميَّزُ بخصائص محددة، ولها فاعليتها الخاصة مع المجال الذي تستوطنه، وهذه الرقعة الجغرافية المتميزة والفاعلة تلعب الدور الأساس

---

(٩٨) نديم البيطار، **حدود الهوية: نقد عام** (بيروت: دار الوحدة، ١٩٨٢)، ص ٢٢.

(٩٩) المصدر نفسه، ص ٣٢.

(١٠٠) نديم البيطار، **من التجزئة... إلى الوحدة: القوانين الأساسية لتجارب التاريخ الوحدوية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٧٩)، ص ٥٢.

(١٠١) المصدر نفسه، ص ٥١.

في تمييز الأمم وتشكيلها، في حين أن العوامل الأخرى تأتي في الدور الثاني حسب كل مفكر.

أ ـ **التصور الإقليمي الوطني**: هذا التصور يجعل الإقليم الوطن محدِّداً أساساً للأمة، ويثبت أن محور النظرة الإقليمية الوطنية إلى الأمّة والقومية هو العلاقة بين الوطن، كإقليم متميز جغرافياً، والسكان المنتمين إلى هذا الإقليم يحسون بهذه الأشياء ويشعرون بها إلى حد تأليف جماعة واحدة. فيكون الإقليم الوطن، بذلك، معطىً طبيعياً أوَّلياً ثابتاً. وأول تعبير عربي واضح في هذا الشأن جاء في كتابات المعلم بطرس البستاني في جريدته **نفير سوريا**. والبستاني يخاطب ويستنهض أبناء الوطن، إذ «الأبوة عنده هي أبوة الوطن، والأمومة هي أمومة الأرض، والأخوة هي الأخوة الوطنية، والواجبات هي واجبات وحقوق بين الوطن وأبنائه»[١٠٢].

وإذ يفضل البستاني لفظ الوطن على الأمّة، لما يحمله هذا الأخير من حمولة دينية أراد تخطيها، فإنه أزاح مفهوم الوطن عن معناه التقليدي الذي هو المنزل ومكان الولادة والنشأة؛ فكل هذه حلقات صغيرة تتعاضد لتشكيل الحلقة الكبرى التي هي البلاد، أي الإقليم.

إن المُحدِّد الأساسي للأمة في فكر المعلم بطرس البستاني مُحدِّد مزدوج في طبيعته، فالانتماء الإقليمي الوطني يختلف عن الانتماء الديني والطائفي والانتماء اللغوي؛ إذ إنّ الانتماء الديني ينحصر بين الإنسان وخالقه، والانتماء الطائفي يجب أن يتنزَّه عن التعصب والانغلاق، أما الانتماء اللغوي فإنه ضروري لتوحيد أبناء الوطن؛ فبطرس البستاني بذل جهوداً جبارة لإحياء وتحديث اللغة العربية لِمَا يعتقده من أن الرابطة

---

(١٠٢) جان داية، **المعلم بطرس البستاني: دراسة ووثائق**، سلسلة فجر النهضة؛ ١ (بيروت: منشورات مجلة فكر، ١٩٨١)، نقلاً عن: نصار، **تصورات الأمة المعاصرة**، ص ٣٥٢.

اللغوية تخلق نوعاً أكيداً من الوحدة المعنوية، وإن كانت الرابطة الوطنية عنده هي الأعمق والأقوى وفعلها لا يناقض الرابطة اللغوية. والواقع أن البستاني صاحب فضل كبير في الدعوة إلى تركيز النهضة على فكرة الوطن، لكنه لم يكن وحيد عصره في ذلك.

لِجواد بولس (١٨٩٩ ـ ١٩٨٢) مساهمة تاريخية وفكرية ذات قيمة، لا لأنه عرض مفهوماً للأمة في كتاباته، ولكن لأن مساهماته الفكرية خدمت أيديولوجيا قومية معينة هي القومية اللبنانية، وهذا يكفي لتأكيد أن الإقليم الواحد المتميز هو، إذاً، العامل الجوهري في تحديد الأمّة. وعَدَا اللغة والدين والعرق، هناك إرادة العيش المشترك الذي يُعدُّ عاملاً قوياً لا يُستهان به في تكوين الأمّة. يقول جواد بولس في هذا المضمار «ولنكرر هنا أن الأمّة الحديثة إنما هي اتحاد ضمني بين عدة فرقاء اجتماعيين، متجانسين أحياناً وغير متجانسين أحياناً أخرى، يرتضون بحياة مشتركة، ضمن إطار إقليمي محدد، فيتعاونون معاً في صراعهم من أجل البقاء»[١٠٣].

أخلص إلى القول إن المعلم بطرس البستاني يتقاطع، في تفكيره وتصوره، مع جواد بولس في التصور الإقليمي الوطني، لكنهما يختلفان في نقطة أساسية وهي العلاقة بين الوطن ـ الأمّة والوطن ـ الدولة؛ فبطرس البستاني تصَوَّر نهجاً صريحاً للنهوض بالوطن ـ الأمّة من خلال النهج التربوي ـ الثقافي، والأمّة عنده هي الأمّة السورية؛ أما جواد بولس فالأمّة التي يربط تفكيره النظري بتبرير وجودها هي الأمّة اللبنانية.

ب ـ التصور الإقليمي السياسي: الأمّة في التصور الإقليمي السياسي تتحدد بالإقليم الوطن أولاً، وثانياً بالدولة الواحدة المتطابقة

---

(١٠٣) جواد بولس، لبنان والبلدان المجاورة (بيروت: مؤسسة بدران وشركاه، [١٩٧٣])، ص ٢٨٥.

مع حدود الإقليم الوطن. ويعتبر رفاعة رافع الطهطاوي أول من عبَّر، في الفكر العربي الحديث، عن هذا التصور السياسي للأمة؛ إذ المفهوم الذي بنى عليه تصوره هو مفهوم الوطن، وهو المفهوم الذي تأثر فيه بالنموذج الفرنسي وحاول إسباغه على مصر. يقول الطهطاوي: «الوطن هو عش الإنسان الذي فيه درج ومجمع أسرته ومقطع سُرَّته، وهو البلد الذي نشَّأته تربته وغذاؤه وهواؤه، وربَّاه نسيمه وحلت عنه التمائم فيه»[١٠٤].

فالطهطاوي يضع مقولة الوطنية الإقليمية في أساس تفكيره على حد استنتاج ناصيف نصار؛ ونظراً إلى موقع الطهطاوي، فإنه وجد عناءً في التوفيق بين مقتضيات الرابطة الدينية ومقتضيات الرابطة الوطنية، بل إن هذا جعل فكره يأتي مُتوتِّراً بين مبدأ الانتماء الوطني ومبدأ الانتماء الديني الإسلامي. يقول الطهطاوي «قد انقضت حكمة الملك الواحد أن أبناء الوطن دائماً متحدون في اللسان وفي الدخول تحت استرعاء ملك واحد والانقياد إلى شريعة واحدة وسياسة واحدة»[١٠٥].

والطهطاوي لا يدرك الفرق النظري بين الوطن، من حيث هو مسكن أمة، والوطن، من حيث هو أرض دولة، فهو واحد عنده بالنسبة إلى الأمّة وبالنسبة إلى الدولة وكذلك بالنسبة إلى اللسان. وفي تعريفه للملة يقول: «الملة في عُرف السياسة كالجنس، جماعة الناس الساكنة في بلدة واحدة، تتكلم بلسان واحد، وأخلاقها واحدة، وعوائدها متحدة، ومنقادة غالباً لأحكام واحدة ودولة واحدة، وتسمى بالأهالي والرعية والجنس وأبناء

---

(١٠٤) رفاعة رافع الطهطاوي، **الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي**، دراسة وتحقيق محمد عمارة، ٤ ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٣ ـ ١٩٧٧)، ج ٢، ص ٤٢٩.

(١٠٥) المصدر نفسه، ص ٤٣٣.

الوطن»[106]. هذا التصور عن الوطن تم توظيفه واستغلاله نضالياً خصوصاً بعد احتلال مصر من طرف بريطانيا عام ١٨٨٢.

يُعَرِّف الشيخ محمد عبده «الوطن في اللغة، محل الإنسان مطلقاً. فهو والمسكن بمعنى استوطن القوم هذه الأرض وتوطنوها، أي اتخذوها سكناً، وهو عند أهل السياسة، مكانك الذي تنتسب إليه، ويحفظ حبك فيه، ويعلم حقه عليك، وتَأْمَن فيه على نفسك وآلك ومالك»[107]، ثم يُحَلِّل القول نفسه فيردف: «وجملة القول أن في الوطن من موجبات الحب والحرص والغيرة، ثلاثة، تشبه أن تكون حدوداً: الأول أنه السكن... والثاني أنه مكان الحقوق والواجبات... والثالث أنه موضع النسبة التي يعلو بها الإنسان ويُعَز أو يَسْفل ويُذَل...»[108]. فالوطن لا معنى له ما لم يضم المعنى الجغرافي والاجتماعي والسياسي. وهكذا يضع الإمام محمد عبده وحدة الانتماء الوطني فوق اختلاف الآراء وتنوع المذاهب السياسية، جاعلاً في الصدارة وحدة الدولة.

ج ـ **التصور الإقليمي المتحدي**: لم يتطور التصور الإقليمي للأمة بعد البستاني والطهطاوي حتى الثلاثينيات من القرن العشرين، ويأتي فكر أنطون سعادة (١٩٠٤ ـ ١٩٤٩) الذي تجددت فيه صياغة التصور الإقليمي للأمة. يكفي أنه صَنَّف تصور الأمّة في عداد التصورات الإقليمية؛ إذ المحدد الأساس الأول للأمة، في رأي سعادة، هو الإقليم أو البيئة الجغرافية الواحدة وليس الرابطة العرقية أو الإرادة والمصلحة. «أنكر سعادة الأساس العرفي للقومية العربية، حين رأى بعض الزعماء العرب

---

(١٠٦) المصدر نفسه، ص ٤٣٧.

(١٠٧) محمد عبده، **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، جمعها وحقّقها وقدّم لها محمد عمارة، ٦ ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، [١٩٧٢] ـ ١٩٧٤)، ج ١، ص ٣٤٣.

(١٠٨) المصدر نفسه، ص ٣٤٤.

يتحدثون عن أصولهم القبلية، وقال إنه بالاستناد إلى البراهين العلمية، ليس مستعداً لقبول الأصل العرقي للأمم، لأن كل أمة هي مزيج من أجناس عدة تكونت بالهجرة والتزاوج»[١٠٩].

ومعالجة سعادة لمفهوم الأمّة، من الناحية الشكلية البحتة، هي معالجة متميزة؛ إذ اهتم بالمفهوم اهتماماً نظرياً متكاملاً خلافاً لمَن سبقه في هذا الباب. ويرجع ذلك إلى اطلاعه الواسع على تاريخ الفكرة القومية في أوروبا، وهذا واضح في كتابه **نشوء الأمم** الصادر في بيروت عام ١٩٣٨[١١٠]، أو في نص تحت عنوان «**معنى الأمّة وصفتها**» صدر في مجلة **المجلة** عام ١٩٣٣. عموماً، ففكر سعادة يرتكز على مبدأ عام هو مبدأ النشوء والارتقاء، بالإضافة إلى أنه مفكر اجتماعي بالدرجة الأولى. الأرض عند سعادة تُكيِّف الإنسان، وهو بدوره يرد الفعل ويُكيِّفها، وفي هذا يظهر تَمَيُّز الإنسان عن الحيوان، وتتوضَّح حقيقة التفاعل بين الإنسان والطبيعة. ومن هنا ينتقل مشيراً إلى انقسام الأرض وتوزُّعِها إلى جماعات تلعب فيها البيئاتُ دوراً حاسماً في تنويعها بسبب تبايُن جغرافيتها وخصائصها. ويرى أن البيئة السهلية أنسب للتجانس أكثر من البيئة الجبلية، ومع الزمن تتمايز الجماعات مادياً ومعنوياً «الجماعات شخصياتها مرتبطة بالبيئة ـ الوطن»[١١١]. البيئة شرط ضروري، لكنه ليس كافياً لتعيين هوية الجماعة ومجرى تاريخها. والجماعة كجماعة تتحدَّد بالبيئة الإقليمية وبالروابط والصفات التي تجمع أفرادها وتدفعهم إلى إنشاء مدينتهم؛ يُدْخِل سعادة العوامل النفسية والثقافية ويفصل التاريخ

---

(١٠٩) خدوري، **الاتجاهات السياسية في العالم العربي: دور الأفكار والمثل العليا في السياسة**، ص ١٢٨.

(١١٠) أنطون سعادة، **نشوء الأمم** (بيروت: المؤلف، ١٩٣٨).

(١١١) أنطون سعادة، **الآثار الكاملة**، ١٦ ج (بيروت: عمادة الثقافة في الحزب السوري القومي الاجتماعي، ١٩٧٥ ـ ١٩٨٩)، ج ٥: أنطون سعادة، ١٩٣٨: **نشوء الأمم**، ص ١٤٨.

عن الجغرافيا. فما ينْطبِق على الجماعة عند سعادة ينطبق على الأمّة، ويرى «أنه ليس للأمة كيان إلا في وطنها... ولولا الأرض وطبيعتها وجغرافيتها لَمَا كان هناك وجود لأمم كثيرة»[١١٢]، كما أن العامل الضروري والحاسم في تشكيل الأمّة يقوم على تركيز مفهوم الأمّة على المتحد؛ «فالمتحد جماعة من الناس قائمة بنفسها، لا تتميز عن غيرها في العمق بعدد معين من الصفات أو من المصالح، بل بالاشتراك في حياة واحدة ضمن حدود بقعة جغرافية معينة، القرية متحد، والمدينة متحد، والقطر الذي هو متحد الأمّة أو المتحد القومي هو أكمل وأوفى متحد»[١١٣].

هذا ويرى سعادة أن وحدة اللغة عامل تكميلي في نشوء الأمم، لأن «اللغة وسيلة من وسائل قيام الاجتماع، لا سبباً من أسبابه، لأنها أمر حادث بالاجتماع في الأصل، لا أن الاجتماع أمر حادث باللغة»[١١٤]، وهي مكون ضروري لتماسك الأمّة، ومتى تعددت لغات أمم تظل ضعيفة وقابلة للتفسُّخ.

أما بشأن ظاهرة الدين، فإن سعادة لم يحدد الأمّة برابطة العقيدة الدينية أو برابطة أخرى تتفرع من الدين، لكنه لم يجرده من التأثير في تكوين الأمم وإكسابها القوة والتجانس الروحي، مما يعني أن الدين الواحد يشكل عنصراً قومياً متى تساوق والمجتمع القومي. ويزيد سعادة على عامِلَيِ اللغة والدين، عامل العادات والتقاليد متى كانت واحدة لعبت دوراً هاماً في حياة الأمم؛ إذ اللغة والدين والتقاليد والثقافة العقلية ليست معياراً يلعب دوراً توحيدياً يمكن التقليل من أهميته.

---

(١١٢) المصدر نفسه، ج ٥، ص ١٣٣.
(١١٣) نصار، **تصورات الأمة المعاصرة**، ص ٤٠٢.
(١١٤) سعادة، المصدر نفسه، ج ٥، ص ١٥٩.

وفي سياق حديثه عن الدولة، يؤكد سعادة أنها «ظاهرة سياسية وأن الأمّة واقع اجتماعي وبالتالي لا ينبغي الخلط بين الدراسة السياسية والدراسة الاجتماعية»[115]، فتكون الأمّة سابقة على الدولة. وما يمكن استنتاجه، حسب ناصيف نصار، أن سعادة يطرح تصوراً للأمة التامة الوجود أساسه الوحدة السياسية أو الدولة، والبيئة ـ الوطن والدورة الاجتماعية الاقتصادية عنصران محددان للأمة متى تفاعلا مع عنصر الدولة.

د ـ **التصور الإقليمي التكاملي**: يطرح الدكتور جمال حمدان في كتابه **شخصية مصر**[116] قضايا الوجود الوطني المصري من وجهة الجغرافيا السياسية؛ فالمقولة الأساسية في فكره هي مقولة الشخصية الإقليمية، والإقليم عنده «هو الوحدة المكانية المتجانسة المتكاملة والمثالية»[117]، إنه وحدة طبيعية متميزة بتفاعل بُعدَي الموقع والموضع. والكاتب لا يأخذ بالحَتْم الجغرافي ولكن بالحسْم، لأن العلاقة بين البيئة والإنسان علاقة تفاعلية وإن كانت تنتهي لحدود فاعلية البيئة. وهو بالقدر الذي يركّز على الشخصية المصرية، لا يدعو إلى دعم الحركات الانفصالية أو الانعزالية، ولكنه يؤيد الدعوة إلى الوحدة العربية والقومية العربية، ولا يرى أي تناقض بين الوطنية المصرية والقومية العربية، مع أنه يميز بين فكرة الوطنية المؤسسة على فكرة الشخصية الإقليمية، وفكرة القومية المؤسسة على غرار رابطة الانتماء إلى إقليم جغرافي معين.

---

(١١٥) المصدر نفسه، ج ٥، ص ١٦٣.

(١١٦) جمال حمدان، **شخصية مصر: دراسة في عبقرية المكان**، ٢ ج (القاهرة: عالم الكتب، ١٩٨٠ ـ ١٩٨٤).

(١١٧) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٤.

«إن التفاعل بين العامل الإقليمي والعامل السياسي، في التصور الإقليمي التكاملي للأمة، يواجه حالات متباينة، أبسطها الحالة التي يتطابق فيها الوطن الطبيعي والوطن السياسي، وأعقدها وأصعبها الحالة التي تتعدد فيها الأوطان الطبيعية والدول ضمن روابط توحيدية كاللغة»[(١١٨)].

٤ ـ التصورات السياسية

لم ينل التصور السياسي للأمة ما نالته التصورات الدينية واللغوية والإقليمية من جدل واهتمام في الفكر العربي الحديث والمعاصر؛ ولعل السبب هو الخلط بين الجوانب السياسية للفكرة القومية ودور الدولة كمُكَوِّن للأمة. إن طرح الدولة، كعامل تكويني للأمة، يقابل طرح اللغة أو الإقليم أو الدين كرابطة انتماء أساسية، لكن جدلية الأمّة والدولة تتجاوز هذا التقابل، ويمكن تتبع ذلك من خلال تصورات ثلاثة تذهب من الدولة إلى الأمّة بدل العكس.

أ ـ التصور السياسي البسيط: عالج أديب إسحاق (١٨٥٦ ـ ١٨٨٥) فكرة الأمّة معالجة صحافية الأسلوب، قريبة المرمى والمضمون تبتعد عمَّا رسمه البستاني أو الطهطاوي. فالأمّة عنده « الجيل من كل حي، ومن الرجل قومه»[(١١٩)]، وهذا التعريف متداول في القواميس، لكن الأمّة «في عرف أهل السياسة، الجماعة المتجنسة جنساً واحداً، الخاضعة لقانون واحد»[(١٢٠)].

---

(١١٨) نصار، **تصورات الأمة المعاصرة**، ص ٤٤٨.

(١١٩) أديب إسحاق، **الكتابات السياسية والاجتماعية** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٨)، ص ٧٣.

(١٢٠) المصدر نفسه، ص ٧٣.

ووحدة الجنس، عنده، ليست وحدة الأصل ولا وحدة النسب، إنها شيء اتفاقي، وبعبارة أخرى، الجنس الذي يؤلف أمة هو الجماعة المنتظمة في دولة واحدة. والجنسية هي الانتساب إلى هذه الدولة. تبقى مساهمة أديب إسحاق في تصوره للأمة بسيطة، لكنها مهّدت لخط نظري وُجد في تعبيرات عديدة في تاريخ الأيديولوجيات والدول المعاصرة.

ب ـ **التصور السياسي المتطور**: يعرض ناصيف نصار، في هذا الفصل، لشكلين جسَّدا التصور السياسي المتطور للأمة: الأول ظهر في لبنان، والثاني في تونس.

يصعب تتبع مساهمة كمال يوسف الحاج (١٩١٧ ـ ١٩٧٦) التي تعَدُّ نموذج المساهمة النظرية المتفلسفة. ونظراً إلى تشعب وتموُّج الإطار النظري لكمال يوسف الحاج، فإن ناصيف نصار ركّز على الخط البياني العام له.

لا يمكن الفصل بين تفكير كمال يوسف الحاج في اللغة وتفكيره في الأمّة والقومية. ثم إن التداخل بين الموضوعين قائم في كل كتاباته الرئيسة؛ فاللغة والأمّة والقومية والدولة مقولات أربع تنتظم في نسقيْنِ اثنيْنِ في كتابات الحاج؛ والمقارنة بين هذيْنِ النسقين، تؤكد واحدية اللغة القومية في الدولة القومية، وفي هذا اعتراف بدور الدولة في تشكيل المجتمع القومي، في حين أن النسق الثاني يقطع بين مستوى الوحدة السياسية المُحدِّدة للقومية والوحدة اللغوية المُحدِّدة للأمة. فاللغة، كما ورد في **في فلسفة اللغة**[١٢١] عند كمال الحاج، غاية وجوهر لصيق بالطبيعة الإنسانية، اللغة والفكر شيء واحد، ولا وجود للإنسان إلا في اللسان الواحد الذي يميز جماعة من أخرى. فكمال الحاج يعدُّ اللغة لاتوافقية

(١٢١) كمال الحاج، **في فلسفة اللغة**، ط ٢ (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧٨).

وتواطئية، بل هي ماورائية. يقول: «نحن نؤمن بأن التفكير والتعبير شيء واحد، بأن اللغة تستولي على الوجدان استيلاءً كاملاً. نؤمن بأن اللغة وجدان ناطق، وبأن الوجدان لغة صامتة، لا فرق بينها إطلاقاً عندنا»[١٢٢]. كما يؤكد: «أن الدفاع عن اللغة القومية هو دفاع عن أدق ما في وجدان الأمّة»[١٢٣]، لأن «الأمّة العفيفة تحافظ على عفاف لسانها إذا أرادت أن يكون لها تاريخ مجيد»[١٢٤].

وليست الحضارة الحقة عنده إلا حضارة الفكر، ولا حافظ للفكر إلا اللسان. وفي اعتباره أن اللسان غاية وجوهر، الأمر الذي جعله يتعاطى معه بنوع من الاحترام والتقديس والتعبد ولو أن كلامه عن اللغة في حقل فلسفي. والتشديد على واحدية اللغة ذهب بكمال الحاج إلى استعمال مفاهيم الشعب والأمّة والقومية والدولة، في سياق شرح فلسفته اللغوية، على نحوٍ تبدو معه متطابقة الحدود بما يوحي أن عامل الدولة المستقلة ليس خارجاً عن العوامل المكونة للأمة. «نحن اليوم في بناء أمة، كل أمة في هذا الشرق تبني كيانها القومي، وبناء كيان الأمّة لا يقوم على المادة فقط: إنه معرفة أيضاً، علينا إذاً أن نعرف أن نعقلن المداميك التي يستند إليها كيان الأمّة»[١٢٥]، لا يهم كمال الحاج، في هذا، سوى التنظير الفلسفي للقومية، على اعتبار أن الأبحاث السابقة جميعها كانت خالية من المعالجة الفلسفية. ويرى في ذلك أن مجتمعية الإنسان مُعْطىً فلسفيٌّ يؤَسِّسُ عليه تصوره للأمة القومية؛ فالإنسان كائن مجتمعي أصلاً، إذ «لا يصير مجتمعياً

(١٢٢) المصدر نفسه، ص ٦١.

(١٢٣) المصدر نفسه، ص ١٦٨.

(١٢٤) المصدر نفسه، ص ١٧٦.

(١٢٥) كمال يوسف الحاج، في القومية والإنسانية: القسم النظري (بيروت: منشورات عويدات، ١٩٥٧)، ص ١٠.

بسبب وجوده في المجتمع، ولكنه موجود في المجتمع بسبب كونه مجتمعياً بالأساس»[١٢٦].

ويتدرّج تشكيل المجتمع، عند كمال الحاج، من الأسفل إلى الأعلى، بدءاً بالأسرة فالعائلة فالقرية أو المدينة، ثم الأمّة، وهذه لا فوقَ فوقها ولا بعد بعدها، لا شيء يسمو على الأمّة. «الإنسان ابن القومية جبْراً...ابن أرض معينة، واقتصاد معين، وتاريخ معين، ولغة معينة، خارج هذه الأطر المجتمعية، لا يمكن للإنسان أن يتعافى، أن يتأنسن»[١٢٧]. ولتأكيد توجهه هذا، يرجع كمال الحاج تحديده لمفهوم الأمّة إلى الأم، الرحم الواحد الذي يرجع إليه الإنسان. وهكذا لا يمكن أن تكون القومية إلا صادرة عن أمة واحدة، فالأمّة «مجتمع استقامت الروابط فيما بين أعضائه على أساس أرض واحدة واقتصاد واحد وتاريخ واحد ولغة واحدة»[١٢٨].

والأمّة، عنده، لا تقوم في غياب واحد من هذه العوامل الأربعة، وما يَشُدّ هذه العوامل الأربعة في ما بينها روابطُ شبيهة اللحمة برابطة الدم. وقد يضعف الشعور لدى الناس بهذا الانتماء، لكن عنصراً خارجياً يقويه متى تهددت الأمّة أخطارٌ وتحدياتٌ. «الأخطار التي تتحدى العناصر الأربعة هي قوة جاذبة. هي التي تحرك الحس القومي كي يبلغ مرتبة عليا... القومية لا تكتمل، أي لا تُـدْرِك وعيَها الكامل لذاتها، إلا إذا تعرضت لأخطار تتحداها من الخارج. الخطر هو العنصر الخارجي اللازم لإتمام كيانها»[١٢٩].

---

(١٢٦) المصدر نفسه، ص ١٩.
(١٢٧) المصدر نفسه، ص ٣١ ـ ٣٢.
(١٢٨) المصدر نفسه، ص ٢٩.
(١٢٩) كمال يوسف الحاج، **القومية ليست مرحلة** (بيروت: منشورات عويدات، ١٩٥٩)، ص ٤٨.

يرى ناصيف نصار أن ما يقوله كمال الحاج عن أن السياسة مرادفة للانتماء القومي والقومية مرادفة للوجد السياسي، لا يمت إلى فلسفة السياسة بصلة بقدر ما هو إدخال السياسة في صلب القومية، جاعلاً، بذلك، الكيان السياسي مرادفاً للكيان القومي، وهذا الأخير متحدداً بالأول، وما القضية التي يثيرها في حديثه عن السياسة إلا أنها تشكيل الدولة للمجتمع القومي. كما أنه ينفي، قطعاً، أن تكون القومية مرحلة، بل قد تنتقل من مرحلة قومية إلى مرحلة قومية أخرى، معتبراً أن القومية الإنسانية الحقة ما كانت منفتحة على قوميات أخرى غير منكمشة على ذاتها. فـ «القومية هي تحقيق كيان سياسي لشعور فئة من الناس بأنهم أحرار في أرض واحدة واقتصاد واحد وتاريخ واحد ولغة واحدة بدافع إرادة مشتركة واحدة. إذن القومية وجود سياسي يتشابه أفرادها في الإجابة الجسمية والنفسية على محرضات جغرافية اقتصادية تاريخية. أما الأمّة فجوهر لغوي، شرطها أن يتشابه أفرادها في الإجابة اللسانية على متطلبات الروح العاقلة. قد تتجسم الأمّة في قومية واحدة. عندئذ تصبح الأمّة والقومية اسمين مختلفين لوطن واحد»[١٣٠].

وقبل الختم لا بد من التأكيد أن كمال الحاج اعترف للدين بدور في الدولة، وبالتالي في القومية؛ إذ ذهب إلى عدم الفصل بين الدين والدولة، وإلى الإقرار بأولوية الرابطة الدينية بالنسبة إلى سائر الروابط المُشكِّلة للمجتمع القومي. فالدولة القومية، وإن خضعت لتأثير عامل الدين، هي دولة لشعب معين، لا دولة للمؤمنين بالدين المسيطر عليها. يتطرق البشير بن سلامة في كتابه **الشخصية التونسية** إلى مثل هذا؛ إذ يرى أن للشعب التونسي شُعورَيْن، مثله مثل باقي الشعوب العربية؛ **أولهما**

---

(١٣٠) كمال يوسف الحاج، **في غرة الحقيقة: رسالة توضيحية إلى مؤسس الندوة اللبنانية مع بيان حولها لميشال أسمر** (بيروت: الندوة اللبنانية، ١٩٦٦)، ص ٤٥.

شعور الانتماء إلى الحضارة العربية الإسلامية وأساس ذلك اللغة والدين، والشعور الثاني التَّميُّز بشخصية أصيلة هي الأمّة التونسية. ويهتم البشير بن سلامة بالشعور الثاني الذي أُهمِلَ كثيراً من طرف المفكرين؛ إذ يرى من الضروري لكل الشعوب العربية أن تدرك وتفهم ما يُميِّزها من غيرها من مقومات وخصائص. ويجدُهُ ناصيف نصار أكثر صراحة ومباشرة من كمال الحاج في البَوْح بوجود أمم عربية من دون افتعال تمَيُّزٍ بين الأمّة والقومية؛ فالرابطة اللغوية ليست كافية لإيجاد أمة عربية واحدة، إذ نحن في عصر الوطنيات والوطنيات هي القوميات والأمم في مضمونها الأساسي العام. «نحن إذا قلنا الشخصية التونسية فإننا نعني ضمنياً انتسابنا إلى أمة تسمى الأمّة التونسية. وليس في هذا غبن للجانب الثاني الذي ذكرته وهو الانتساب إلى الأمّة العربية»(١٣١).

يستقي البشير بن سلامة من علماء الاجتماع الشروط اللازمة التي يتحقق وفقها قيام أمة، والتي يجدها مكتملة في الأمّة التونسية، وأذكرها على التوالي:

- «الإرادة الجماعية المستمرة والحية للعيش عيشة مشتركة.
- القدرة على إيجاد هياكل تنظيمية ضرورية لوجوده.
- توفر نوع من الثقافة.
- القدرة الفعلية على ممارسة الاستقلال وعلى حكم نفسه بنفسه»(١٣٢).

---

(١٣١) البشير بن سلامة، الشخصية التونسية: **خصائصها ومقوماتها** (تونس: مؤسسات عبد الكريم بن عبد الله، ١٩٧٤)، ص ٣٨.

(١٣٢) نصار، **تصورات الأمة المعاصرة**، ص ٤٨٦ ـ ٤٨٧.

يصف ناصيف نصار تصور البشير بن سلامة للأمة بأنه تصور سياسي في العمق، بل تصور سياسي ثقافي، يحاول فيه تجميع وتنظيم الوقائع التي تميز الشخصية التونسية ووجود الأمّة التونسية من دون تنكُّر لرابطة العروبة ورابطة الدين الإسلامي.

ج ـ التصور السياسي الدستوري: الدساتير هي أعلى قانون تحتكم إليه الدول. وتتضمن دساتير الدول العربية لفظ الأمّة باعتباره حقيقة اجتماعية ذات معنى ضمني؛ وإذ يرد مصطلح الأمّة في هذه الدساتير العربية يجد له سنداً في ميثاق منظمة الأمم المتحدة التي تستعمل كلمات الأمّة والدولة والشعب على سبيل الترادف، إذ لا فرق بين الأمم المتحدة والدول المتحدة، فكلمة الأمّة الواردة في ميثاق منظمة الأمم المتحدة تُستَعمل بمعنى الدولة المستقلة أياً كان شكلُها ونظامُ الحكم فيها وحجمُها وثقلُها وتأريخُها. ففلسفة المنظمة هي ربط مفهوم الأمّة بالدولة المستقلة. وبما أن الدول العربية التزمت بميثاق الأمم المتحدة فإن مفهوم الأمّة في دساتيرها لا يخرج عن هذا الالتزام، وهذا لا يُلغي التزاماً آخر مصدره الأيديولوجيا القومية العربية وهو التزام بالتصور اللغوي للأمة، إذ تقع مادةٌ في معظم دساتير الدول العربية تؤكد أن هذه الدولة أو تلك هي جزء من الأمّة العربية. وفي موضوع العروبة يصنف ناصيف نصار الدساتير العربية إلى أربع فئات:

- «فئة الدساتير التي تنُصُّ فقط على أن اللغة العربية هي اللغة الرسمية للدولة.

- فئة الدساتير التي تنُصُّ على انتماء إلى ما هو أقل تحديداً من الأمّة كالعالم أو الأسرة أو الكيان.

- فئة الدساتير التي تنصُّ على انتماء سكوني أو ديناميكي إلى الأمّة العربية.

- فئة الدساتير التي تنصُّ على الانتماء إلى الأمّة العربية وعلى التعهد بالعمل للوحدة العربية»[١٣٣].

ولمثل هذا التصنيف يخلص الدكتور جورج جبور في كتابه **العروبة ومظاهر الانتماء الأخرى في الدساتير العربية الراهنة** يقول: «على سبيل التلخيص إذن يمكننا القول إن ثمة ثلاثة عشر دستوراً عربياً تصف الأمّة بأنها الأمّة العربية ولا تورِدُ وصفاً مخالفاً صراحةً، وإن ثمة ثلاثة دساتير تنسب إلى الأمّة صراحة... وإن ثمة أربعة دساتير صامتة عن وصف الأمّة صراحة...»[١٣٤].

أكون بهذا قد أحطت بمفهوم الأمّة عبر الخط الذي سلكه الدكتور ناصيف نصار بدءاً من النص القرآني خلال القرن السابع الميلادي/ الأول الهجري وحتى القرن العشرين؛ والحقيقة أن هذا العمل يستحق كل تقدير، وإن كان ناصيف نصار يعده توطئة لأعمال شبيهة له أو تتجاوزه تتطرق إلى مفاهيم أخرى يتشكل من خلالها العقل العربي السياسي والفكري، وما زالت تعمل فعلها في نمط تفكيرنا وتعاطينا مع هذه المفاهيم الموغلة في التاريخ العربي والإسلامي من قبيل مفهوم الشورى، مفهوم أهل الحل والعقد، مفهوم الإجماع، مفهوم الاجتهاد، وغيرها كثير... والعمل على هذه المفاهيم، كما قام به ناصيف نصار، يحتاج أصلاً إلى فرق عمل تستطيع، بتضافر جهودها، أن تجمع المادة الغزيرة التي تزخر بها الخزانات العالمية.

---

(١٣٣) المصدر نفسه، ص ٤٩٢.

(١٣٤) جورج جبور، **العروبة ومظاهر الانتماء الأخرى في الدساتير العربية الراهنة للأقطار العربية** (دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٧٦)، ص ١١٣.

كلمة شكر وأمل

ناصيف نصار

أودّ، أولاً، أن أعبّر لجميع الزملاء الذين شاركوا في أعمال هذه الندوة، من الدار البيضاء ومن الرباط، عن عميق سروري وعظيم شكري وامتناني. فقد كانت دراساتهم ـ بقدر ما تيسّر لي أن أتابعها وأستوعب تحليلاتها والمواقف الكامنة وراءها ـ على مستوى عال من الجدّية والرصانة والمسؤوليّة. وتميّزت كلّ دراسة منها بالتركيز على جانب محدّد من أعمالي، بغية التوضيح، أو التعمّق، أو المقارنة، أو التلخيص، أو التبرير، من دون إمساك عن التعليق أو التأويل أو التحفّظ حيث الأمر مناسب.

ولم يكن، على ما لاحظت، أي ادعاء باستيفاء الموضوع المدروس. ولذلك، لا يمكنني إلّا أن أسجّل بارتياح ما غمرني به الزملاء من انتباه وتفهم وتعاطف، وما يؤكد لي، بالتالي، أن الانفتاح على المشروع الذي تندرج فيه أعمالي يتوسّع ويجتلب معه من الاهتمام والتقدير ما يجعلني أقل يأساً مما كنت عليه حتى زمن قريب.

وأودّ، ثانياً، أن أشكر بنوع خاص السيّد العميد، الأستاذ الدكتور عبد القادر كتكاي، والصديق الأستاذ الدكتور عبد الاله بلقزيز، اللذين لولاهما لما كان لهذه الندوة أن تنعقد. وفي هذا المقام، أريد أن أقول كلمة عن معنى هذه الندوة، كما يبدو لي، في ضوء مكانها وموضوعها. ففي تقديري، تنطوي هذه الندوة على موقفين هامين جدّاً من وجهة السياسة الثقافية في البلدان العربيّة؛ **الأول** موقف تأييد لوحدة الثقافة العربيّة في تنوّعها، مشرقاً ومغرباً. **والثاني** موقف مطالبة بإعطاء الفكر الفلسفي العربي المعاصر محلّه اللائق به في إطار المؤسّسة الجامعيّة. وهذان موقفان يخدمان قضيّة تقدّم الفكر العربي خدمة كبيرة. إن المساعي الحثيثية لتقسيم الثقافة العربية وتعميق التباعد بين الأقطار العربية، متزايدة التأثير في هذه الأيام. فمن الضروري تأليب جميع القوى لمقاومتها بشدة وصلابة. ولا يخفى أن المراكز الأكثر تأثيراً في هذا المجال ليست وسائل الإعلام ـ على أهميتها الأكيدة ـ بل المؤسّسة الجامعيّة، لأنها تتعاطى مع جيل الشباب، الذي سيتولى قيادة المجتمع، ولأنها أيضاً توفر إطاراً لتكوين التقاليد المتطوّرة والاستمراريّة بدلاً من الجهود الفرديّة المنعزلة. ومن هنا، فإن فرحي بهذه الندوة لا يقتصر على كونها مناسبة تكريمية تخصّني شخصيّاً، بل يتعداه إلى كونها عملاً يصبّ في خدمة قضيّة الدفاع عن وحدة الثقافة العربية في إطار مؤسّسة جامعيّة، ويعترف بما للفلسفة من دور محوري في إغناء الفكر العربي وتقدّمه.

ويطيب لي، في السياق عينه، أن أوجّه تحيّة إلى الأستاذ عبد الله العروي، حيث إن القاعة التي تستقبلنا تحمل اسمه. التقينا مرة واحدة، وكان ذلك في جامعة لوفان في بلجيكا عام ١٩٧٠ في إطار ندوة كبيرة عن «نهضة العالم العربي». ولكن التلاقي بيننا ظلّ مستمرّاً طيلة العقود الأربعة الماضية على هموم وأسئلة مشتركة؛ هو من زاوية اختصاصه في

الفكر السياسي والتاريخ، وأنا من زاوية اختصاصي في الفلسفة والعلوم الاجتماعية. وهو، وإن كان شديد التحفّظ حيال الفلسفة، إلا أنه يعترف بميله إليها، ويحاول الإفادة منها، والتحفيز على الاستعانة بها، من خلال تشديده على منطق العمل والمنفعة ودفاعه القوي عن الحداثة والتحديث. وهو الدفاع نفسه في مؤلفاتي، ولكن على مستوى الفلسفة بلا مواربة.

تعلمت من دراستي لتاريخ الفلسفة، من بداياتها عند الأغارقة حتى الفترة التي كنت فيها طالباً جامعياً، أن الفلسفة كونيّة الاتجاه والمضمون، ولا أزال مقتنعاً بذلك. إلا أنني أدركت، أيضاً، بتأثير مزدوج من فلسفة هيغل ومن سوسيولوجيا الثقافة والتاريخ المقارن بين الثقافات، أن الفلسفة تعبّر عن نفسها وتتجدّد وتشقّ طريقها إلى الكونيّة عبر منظومة من الخصوصيّات لا تستطيع الإفلات منها. ثمة صيرورة للفلسفة عبر المجتمعات والثقافات والعصور، متميّزة بتمظهراتها وتفاعلاتها وتأثيراتها وأدوارها، من صيرورة العلم ومن صيرورة الفن. وهكذا تحكّم بي، منذ بدايات تطلعي إلى الدخول في الفلسفة والانتظام في نمط اشتغالها، طموح كبير، قوامه الإخلاص لكونية الفلسفة مع تجذّر راسخ في الثقافة العربيّة. ولم أكن آنذاك على وعي كاف بمنظومة العقبات الهائلة التي كانت تجعل من ذاك الطموح نوعاً من الحلم الرومنطيقي.

ولا أدري اليوم إلى أي حدّ نجحت في تحقيق ما طمحت إليه. ولكني أعلم أني أخذت الأمر على محمل الجدّ، وركبت المغامرة، وجاهدت، وجابهت ضروباً متعدّدة من الأوضاع السلبية القاسية، وواجهت العقبات النظريّة والعمليّة، واحدة واحدة، بقدر ما استطعت. وحدّدت منهجاً، ورسمت طريقاً، ووضعت بالنتيجة، في تصرّف القارئ العربي، مجموعة متكاملة من المؤلفات والمقالات الفلسفية، حول قضايا متعدّدة، وبخاصة

حول قضايا السلطة والحريّة والوجود التاريخي، من شأنها أن تشعره، في الحدّ الأدنى، أن علاقته بالفلسفة ليست علاقة اغتراب عن ذاتيته المتفكّرة.

ولا شك عندي في أن ما قام به الزملاء الكرام من قراءات لجوانب متعدّدة من تلك المؤلفات والمقالات يجعلهم، على نحو ما، شركاء في المشروع الذي يهيمن عليها؛ ويتيح لي أن أشعر بأن قطار الاستقلال الفلسفي للفكر العربي يتهيّأ للانطلاق نحو محطّة جديدة.

هل هذا شعور ذاتي محض وظرفي محض؟ هل تكون هذه الندوة مجرّد حدث عابر، أدت إليه ظروف أَحْسَنَ إدارتها والإفادة منها الزميل الصديق، الدكتور عبد الإله بلقزيز، الذي يحلو لبعضهم أن يصفه بأنه سفير المغرب إلى المشرق وسفير المشرق إلى المغرب؟

لنترك التنبؤ للأنبياء والمتنبّئين، ولنفتح صدورنا للأمل. ولا أمل إلّا في العمل.

المراجع

١ ـ العربية

كتب

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. **المقدمة**. بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.].

______. **مقدمة ابن خلدون**. تحقيق علي عبد الواحد وافي. القاهرة: لجنة البيان العربي، ١٩٥٧ ـ ١٩٦٢.

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد الأندلسي المالكي. **فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال أو وجوب النظر العقلي وحدود التأويل (الدين والمجتمع)**. مع مدخل ومقدمة تحليلية للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري. ط ٥. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١١. (سلسلة التراث الفلسفي. مؤلفات ابن رشد؛ ١)

ابن الأزرق، أبو عبد الله. **بدائع السلك في طبائع الملك**. تحقيق علي سامي النشار. القاهرة: دار السلام، ١٩٧٧.

الأرسوزي، زكي. **المؤلفات الكاملة**. دمشق: مطابع الإدارة السياسية للجيش والقوات المسلحة، ١٩٧٢ ـ ١٩٧٦. ٦ ج.

إسحق، أديب. **الكتابات السياسية والاجتماعية**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٨.

أضواء على التعصب: من أديب إسحق والأفغاني إلى... ناصيف نصار. بيروت: دار أمواج، ١٩٩٣.

الأفغاني، جمال الدين. **جمال الدين الأفغاني: الأعمال الكاملة**. دراسة وتحقيق محمد عمارة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩. ٢ ج.

ج ٢: الكتابات السياسية.

أمين، أحمد. **زعماء الإصلاح في العصر الحديث**. القاهرة: المكتبة العصرية
للطباعة والنشر، ٢٠٠٧.

أومليل، علي. **الخطاب التاريخي: دراسة لمنهجية ابن خلدون**. ط ٣. بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ١٩٨٥.

ـــــــــــ. **في التراث والتجاوز**. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٠.

عبد القاهر البغدادي، أبو منصور. **الفرق بين الفرق**. ط ٢. بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٧.

بغورة، الزواوي. **الاعتراف: من أجل مفهوم جديد للعدل: دراسة في الفلسفة الاجتماعية**. بيروت: دار الطليعة، ٢٠١٢.

عفلق، ميشيل. **في سبيل البعث**. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٥٩.

بلقزيز، عبد الإله. **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر**. ط ٢. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٤.

ـــــــــــ ورضوان السيد. **أزمة الفكر السياسي العربي**. بيروت: دار الفكر، ٢٠٠٠.

بن سلامة، البشير. **التونسية: خصائصها ومقوماتها**. تونس: مؤسسات عبد الكريم بن عبد الله، ١٩٧٤.

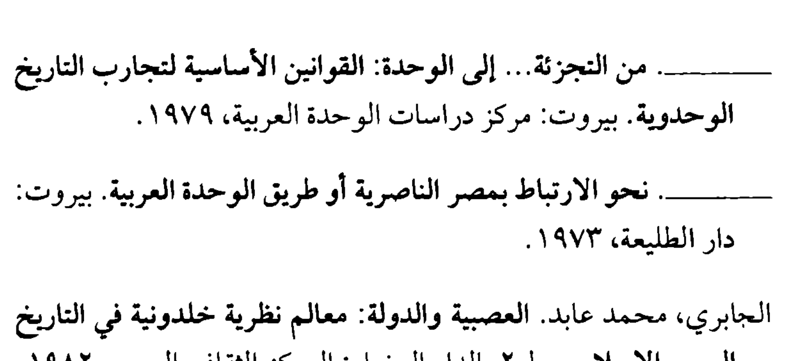
البنا، حسن. **مجموعة رسائل الشهيد حسن البنا**. القاهرة: دار الشهاب، [د. ت.].

بولس، جواد. **لبنان والبلدان المجاورة**. بيروت: مؤسسة بدران وشركاه، [١٩٧٣].

البيضاوي، أبو سعيد عبد الله بن عمر. **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**. القاهرة: مكتبة الجمهورية المصرية، ١٩٦١.

البيطار، نديم. **الأيديولوجية الانقلابية**. بيروت: المؤسسة الاهلية للطباعة والنشر، ١٩٦٤.

ـــــــــــ. **حدود الهوية: نقد عام**. بيروت: دار الوحدة، ١٩٨٢.



ـــــــ. **من التجزئة... إلى الوحدة: القوانين الأساسية لتجارب التاريخ الوحدوية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٧٩.

ـــــــ. **نحو الارتباط بمصر الناصرية أو طريق الوحدة العربية**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٣.

الجابري، محمد عابد. **العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ العربي الإسلامي**. ط ٢. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٢.

ـــــــ. **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٠.

جبور، جورج. **العروبة ومظاهر الانتماء الأخرى في الدساتير العربية الراهنة للأقطار العربية**. دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٧٦.

جعيط، هشام. **الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي**. نقله إلى العربية محمد المنجي الصيادي. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٤. (سلسلة السياسة والمجتمع)

الحاج، كمال. **فلسفة اللغة**. ط ٢. بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧٨.

ـــــــ. **في غرة الحقيقة: رسالة توضيحية إلى مؤسس الندوة اللبنانية مع بيان حولها لميشال أسمر**. بيروت: الندوة اللبنانية، ١٩٦٦.

ـــــــ. **في القومية والإنسانية: القسم النظري**. بيروت: منشورات عويدات، ١٩٥٧.

ـــــــ. **القومية ليست مرحلة**. بيروت: منشورات عويدات، ١٩٥٩.

حسين، طه. **المجموعة الكاملة لمؤلفات طه حسين**. بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢. ١٦ ج.

الحصري، ساطع [أبو خلدون]. **آراء وأحاديث في الوطنية والقومية**. بيروت: دار العلم للملايين، [١٩٥٧].

ــــــــ. **أبحاث مختارة في القومية العربية التي كتبها ونشرها المؤلف في تواريخ مختلفة ١٩٢٣ ـ ١٩٦٣**. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٤.

حمدان، جمال. **شخصية مصر: دراسة في عبقرية المكان**. القاهرة: عالم الكتب، ١٩٨٠ ـ ١٩٨٤. ٢ ج.

خالد، خالد محمد. **من هنا نبدأ**. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٧٤.

خدوري، مجيد. **الاتجاهات السياسية في العالم العربي: دور الأفكار والمثل العليا في السياسة**. بيروت: الدار المتحدة للنشر، [١٩٧٢].

الخشاب، مصطفى. **علم الاجتماع ومدارسه: الجزء الأول**. ط ٢. القاهرة: مطبعة لجنة البيان العربي، ١٩٥٦.

داية، جان. **المعلم بطرس البستاني: دراسة ووثائق**. بيروت: منشورات مجلة فكر، ١٩٨١. (سلسلة فجر النهضة؛ ١)

دي بور، ت. ج. **تاريخ الفلسفة في الإسلام**. نقله إلى العربية وعلّق عليه محمد عبد الهادي أبو ريدة. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٨.

رولز، جون. **العدالة كإنصاف: إعادة صياغة**. ترجمة حيدر حاج إسماعيل؛ مراجعة ربيع شلهوب. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٩. (فلسفة)

زريق، قسطنطين. **نحن والتاريخ: مطالب وتساؤلات في صناعة التأريخ وصنع التاريخ**. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٥٩.

ساندل، مايكل ج. **الليبرالية وحدود العدالة**. ترجمة محمد هناد؛ مراجعة عروس الزبير وعبد الرحمن بوقاف. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٩. (فلسفة)

سعادة، أنطون. **الآثار الكاملة**. بيروت: عمادة الثقافة في الحزب السوري القومي الاجتماعي، ١٩٧٥ ـ ١٩٨٩. ١٦ ج.

ـــــــــــ. **نشوء الأمم**. بيروت: المؤلف، ١٩٣٨.

سيف، أنطوان. **مصطلحات الفيلسوف الكندي**. بيروت: منشورات الجامعة اللبنانية، ٢٠٠٣.

الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم. **الملل والنحل**. بيروت: دار المعرفة، ١٩٧٥. ٣ ج.

الصلح، عماد. **أحمد فارس الشدياق: آثاره وعصره**. بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٨٠.

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. **جامع البيان في تفسير القرآن**.

الطهطاوي، رفاعة رافع. **الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي**. دراسة وتحقيق محمد عمارة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٣ ـ ١٩٧٧. ٤ ج.

عبد الرازق، علي. **الإسلام وأصول الحكم: بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام**. المنصورة: مطبعة مصر، ١٣٤٤هـ/ ١٩٢٥م.

عبد الناصر، جمال. **فلسفة الثورة**. القاهرة: دار المعارف، [١٩٥٠]. (اخترنا لك؛ ٣)

عبده، محمد. **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، جمعها وحقّقها وقدّم لها محمد عمارة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، [١٩٧٢]ـ ١٩٧٤. ٦ ج.

العروي، عبد الله. **الإيديولوجية العربية المعاصرة**. قدّم له مكسيم رودنسون؛ نقله إلى العربية محمد عيتاني. بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٠.

ـــــــــ. **ثقافتنا في ضوء التاريخ**. ط ٣. بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٢.

ـــــــــ. **العرب والفكر التاريخي**. بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٣.

ـــــــــ. **مفهوم الأيديولوجيا (الأدلوجة)**. بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٠.

ـــــــــ. **مفهوم العقل: مقالة في المفارقات**. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦.

العريسي، عبد الغني. **مختارات المفيد**. قدّم لها ناجي علوش. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١.

علي، آزاد أحمد [وآخرون]. **الفكر الاجتماعي الخلدوني: المنهج والمفاهيم والأزمة المعرفية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٤. (سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٣١)

الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد. **آراء أهل المدينة الفاضلة**. بيروت: دار المشرق، ١٩٦٨.

ـــــــــ. **رسالة في العقل**. تحقيق موريس بويج. ط ٢. بيروت: دار المشرق، ١٩٨٣.

ـــــــــ. **فصول منتزعة**. بيروت: دار الشروق، ١٩٩٣.

ـــــــــ. **كتاب السياسة المدنية**. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٤.

ـــــــــ. **كتاب الملة ونصوص أخرى**. تحقيق محسن مهدي. بيروت: دار المشرق، ١٩٦٨.

القاسمي، صلاح الدين. **صفحات من تاريخ النهضة العربية في أوائل القرن العشرين**. قدّم له وحقّقه محب الدين الخطيب. القاهرة: المطبعة السلفية، ١٩٥٩.

كامل، محمود. **الإسلام والعروبة: تحليل لعوامل الوحدة بين عشرين دولة عربية**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٦.

كرم، يوسف. **تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط**. القاهرة: دار الكاتب المصري، ١٩٦٥.

ـــــــــ. **العقل والوجود**. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٤.

الكندي، أبو يوسف يعقوب بن إسحق. **رسائل الكندي الفلسفية**. تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة. القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٥٠. ٢ ج.

الكواكبي، عبد الرحمن بن أحمد. **أم القرى**. القاهرة: [د. ن.، د. ت.].

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد. **الأحكام السلطانية**. ط ٢. القاهرة: مطبعة البابي الحلبي، ١٩٦٦.

محمود، زكي نجيب. **تجديد الفكر العربي**. بيروت: دار الشروق، ١٩٧١.

ـــــــــ. **شروق من الغرب**. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥٢.

المرصفي، حسين. **رسالة الكلم الثمان**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢.

المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين. **التنبيه والإشراف**. بيروت: دار التراث، [د. ت.].

المصباحي، محمد. **جدلية العقل والمدينة في الفلسفة العربية المعاصرة**. بيروت: منتدى المعارف، ٢٠١٣.

ـــــــــ. **ناصيف نصّار: علَمُ الاستقلال الفلسفي**. بعبدا، لبنان: منشورات الجامعة الأنطونية، ٢٠٠٨.

مكي، محمد علي. **دولتنا وموقفها من الدول المعاصرة**. بيروت؛ الكويت: دار التوجه الإسلامي، ١٩٧٩.

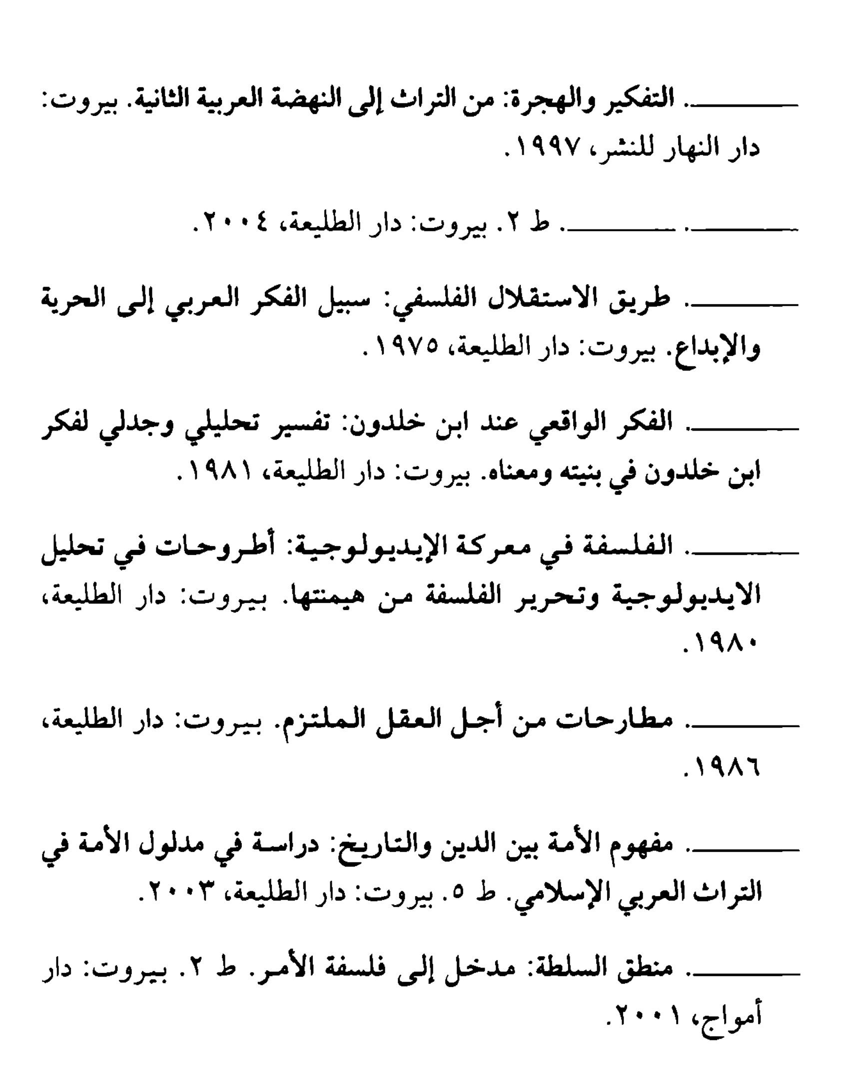
نصار، ناصيف. **الإشارات والمسالك: من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية**. بيروت: دار الطليعة، ٢٠١١.

ـــــــــ. **الإيديولوجية على المحك: فصول جديدة في تحليل الإيديولوجية ونقدها**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٤.

ـــــــــ. **باب الحرية: انبثاق الوجود بالفعل**. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٣.

ـــــــــ. **تصورات الأمة المعاصرة**. ط ٢. بيروت: دار أمواج للطباعة والنشر، ١٩٩٤.

ـــــــــ. **الذات والحضور: بحث في مبادئ الوجود التاريخي**. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٨.



ـــــــــ. **التفكير والهجرة: من التراث إلى النهضة العربية الثانية**. بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٩٧.

ـــــــــ. ـــــــــ. ط ٢. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٤.

ـــــــــ. **طريق الاستقلال الفلسفي: سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٥.

ـــــــــ. **الفكر الواقعي عند ابن خلدون: تفسير تحليلي وجدلي لفكر ابن خلدون في بنيته ومعناه**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١.

ـــــــــ. **الفلسفة في معركة الإيديولوجية: أطروحات في تحليل الايديولوجية وتحرير الفلسفة من هيمنتها**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠.

ـــــــــ. **مطارحات من أجل العقل الملتزم**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٦.

ـــــــــ. **مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ: دراسة في مدلول الأمة في التراث العربي الإسلامي**. ط ٥. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٣.

ـــــــــ. **منطق السلطة: مدخل إلى فلسفة الأمر**. ط ٢. بيروت: دار أمواج، ٢٠٠١.

النويهي، محمد. **نحو ثورةٍ في الفكر الديني**. بيروت: دار الآداب للنشر والتوزيع، ١٩٨٣.

هيغل، غيورغ فلهلم فردريش. **فنومينولوجيا الروح**. ترجمة وتقديم ناجي العونلي. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٦. (فلسفة)

دوريات

البكري، محمد توفيق. «المستقبل للإسلام.» **المنار**: السنة ٥، العدد ١٦، ١٩٠٢.

فازيو، نبيل. «العدالة بما هي رهان عمومي: أمارتيا صن ضد جون رولز.» **الفكر العربي المعاصر** (بيروت): العددان ١٦٠ ـ ١٦١، ٢٠١٣.

ندوات، مؤتمرات

الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام: أعمال الندوة الفلسفية الثانية عشرة التي نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية بجامعة القاهرة. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٢.

٢ ـ الأجنبية

Books

Arendt, Hannah. *La Crise de la culture*. Paris: Gallimard, 1968. (Folio essays)

Arnaldez, Roger. *Averroès: Un rationaliste en Islam*. Paris: Jacob Duvernet, 1998. (Le Nadir)

Bourdieu, Pierre. *Sur l'Etat: Cours au collège de France (1989-1992)*. Paris: Seuil, 2012.

D'Allonnes, Meryem Revault. *Le Pouvoir des commencements: Essai sur l'autorité*. Paris: Seuil, 2006.

Deleuze, Gilles. *Deux Régimes fous: Textes et entretiens, 1975-1995.* Edition préparée par David Lapoujade. Paris: Minuit, 2003

________. *L'île déserte et autre textes: Textes et entretiens, 1953-1974.* Edition préparée par David Lapoujade. Paris: Minuit, 2002.

Djait, Hicham. *La Personnalité et le devenir arabo-islamiques.* Paris: Seuil, 1974. (Collection Esprit. La Condition humaine)

Erich, Fromm. *La Mission de Sigmund Freud: Une analyse de sa personnalité et de son influence.* Bruxelles: Complexe, 1975.

Habermas, Jürgen et John Rawls, *Débat sur la justice politique.* Paris: CERF, 1997. (Humanités)

Hobbes, Thomas. *Leviathan.* Paris: Gallimard, 2000.

Jankélévitch, Vladimir. *Les Vertus et l'amour.* Paris: Flammarion, 1986. 2 vols.
Vol. 2: *Traité des vertus.*

Kojève, Alexandre. *Esquisse d'une phénoménologie du droit: Exposé provisoire.* Paris: Gallimard, 1981. (Col. Tel)

Kymlicka, Will. *Les Théories de la justice: Une Introduction.* Paris: La Découverte, 2003.

Laroui, Abdallah. *L'Idéologie arabe contemporaine: Essai critique.* Préface de Maxime Rodinson. Paris. Maspero, 1967.

Libera, Alain de et Maurice-Ruben Hayoun. *Averroès et l'Averroïsme.* Paris: Presses Universitaire de France, 1991. (Que Sais-je; 2631)

Poulain, Jacques, Hans Jörg Sandkühler et Fathi Triki, *Justice, Droit et justification.* Frankfurt: Peter Lang Publishing, 2010.

Nassar, Nacif. *La Pensée réaliste d'Ibn Khaldoun*. Paris: Presse Universitaire de France, 1967.

Walzer, Michael. *On Toleration*. New York: Yale University Press, 1997.

Rawls, John. *La Justice comme équité: Une Reformulation de la théorie de la justice*. Paris: La Découverte, 2008.

______. *Justice et démocratie*. Paris: Seuil, 1993

______. *Théorie de La justice*. Paris: Nouveau Horizons, 1987.

Ricœur, Paul. *La Mémoire, L'histoire, l'oublie*. Paris: Seuil, 2000.

Sen, Amartya. *Idée de Justice*. Paris: Flammarion, 2010. (Essais)

فهرس

- ث -

- ج -

- ص -

- ط -

- ع -

- غ -

- ف -

ـ ق ـ

ـ ك ـ

ـ ل ـ

- م -

- ن -

- هـ -

- و -

- ي -

جوائز ورتب تكريمية

- (١٩٩٢) اختارت الموسوعة الفلسفية العالمية كتابه **طريق الاستقلال الفلسفي** لعرضه بين المؤلّفات الممثّلة للفكر الفلسفي المعاصر في العالم.
- (١٩٩٥) نال جائزة الدكتور منيف الرزاز للدراسات والفكر التي تمنحها رابطة الكتّاب الأردنيين.
- (١٩٩٩) نال جائزة مؤسسة سلطان بن علي العويس الثقافية للدراسات الإنسانية.
- (٢٠٠١) نال جائزة «رجال متفوقون في القرن العشرين» من المركز الدولي لسير الأعلام في كامبردج (بريطانيا).
- (٢٠٠٣) نال الرتبة الدولية للاستحقاق (IOM) من المركز البيوغرافي الدولي في كامبردج (بريطانيا).
- (٢٠٠٤) أصدر الاتحاد العربي للجمعيات الفلسفية بالتعاون مع مجلة **أوراق فلسفية** في القاهرة كتاباً جماعياً عن أعماله تحت عنوان: **قراءات نقدية في فكر ناصيف نصار**.
- (٢٠٠٨) كرّمته الجامعة الأنطونية «اسماً علماً»، وأصدرت في هذه المناسبة كتاباً جماعياً بعنوان: **ناصيف نصار: عَلَم الاستقلال الفلسفي**.

من مؤلفاته

- **الإشارات والمسالك من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية** (٢٠١١).
- **طريق الاستقلال الفلسفي: سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع** (٢٠٠٩).
- **الذات والحضور: بحث في مبادئ الوجود التاريخي** (٢٠٠٨).
- **التفكير والهجرة من التراث إلى النهضة العربية الثانية** (ط ٢، ٢٠٠٤).

هذا الكتاب

ناصيف نصَّار عَلَمٌ بارز من أعلام الثقافة في الوطن العربي. تميَّز أستاذاً للفلسفة، ومؤلِّفاً متعمِّقاً تناول في كتبه قضايا الأمة بمختلف مناحيها. أثَّر في تلامذه، وزملائه، وأفاد من منهجه وإنتاجه كثيرٌ من الباحثين.

وتكريماً للدكتور ناصيف نصَّار، نظَّمت جامعة بنمسيك ـ الدار البيضاء/ المغرب، (شعبة الفلسفة في كلية الآداب) ندوة فكرية (١٨ ـ ٢٠ شباط/ فبراير ٢٠١٤) تناول فيها المشاركون إنجازاتِه العلمية وآراءهُ الفلسفية.

يسرُّ مركز دراسات الوحدة العربية أن يقدِّم في هذا الكتاب مجموع أبحاث الندوة، إسهاماً في تكريم ناصيف نصّار، وإثراءً للقارئ العربي، وللباحثين الذين سيجدون، فيها، إضافة نوعيّة مميّزة، تصبّ في خدمة الثقافة العربية، وتؤدي دورها في استنهاض قدرات الأمة العربية، وفي دفعها إلى دورٍ حضاري جديد.

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص.ب: ٦٠٠١ - ١١٣
الحمراء ـ بيروت ٢٠٣٤ ٢٤٠٧ ـ لبنان
تلفون: ٧٥٠٠٨٤ ـ ٧٥٠٠٨٥ ـ ٧٥٠٠٨٦ ـ ٧٥٠٠٨٧ (٩٦١١+)
برقياً: «مرعربي» ـ بيروت
فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (٩٦١١+)
e-mail: info@caus.org.lb
Web site: http://www.caus.org.lb

الثمن: ١٦ دولاراً
أو ما يعادلها

ISBN: 978-9953-82-687-5

